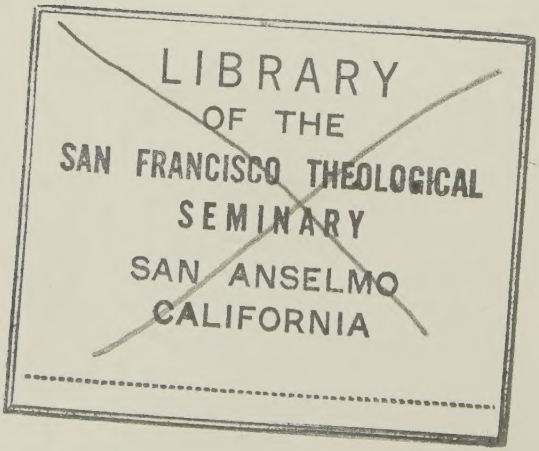
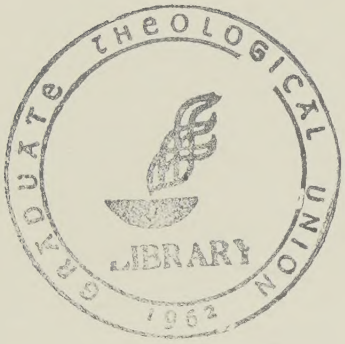

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA


GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/biblische-zeitschrift_1904_2

# BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER UND Dr JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalt des zweiten Jahrgangs.


Seite

Canticum Mosis Dt 32, 1—43. Von Prof. Dr Nivard Schlögl in Heiligenkreuz bei Wien . . . . . 1

Miszelle zu Prv 1, 7 nach der LXX. Von J. Göttsberger . . . . 14

Über Nehemias und Esdras. 2. Nehemias: seine Ankunft und seine Wirksamkeit in Jerusalem. Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren 15

Paseḳstudien. Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie. 2. Überblick über die Paseḳ-Legarmeh in 1 Sm. Von Prof. Dr Hubert Grimme in Freiburg i. Schw. . . . . 28

Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung. Von Prof. Dr Joh. Göttsberger in München 50

Neutestamentliche Prinzipienfragen. Von Prof. Dr Jos. Sickenberger in München . . . . . 56

Zur neuesten Datierung des Karfreitags. Von Pfarrer Johann van Bebber in Rindern . . . . . 67

Miszelle zu Mk 1, 1. Von Prof. Dr Fr. Herklotz in Leitmeritz . . 77

Nochmals Ararat und Urarṭu. Von Dr A. Šanda in Leitmeritz . . 113

Zu Job 4, 16. Von Dr A. Šanda in Leitmeritz . . . . . 121

Die literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte. Von Prof. Dr Miketta in Weidenau . . . . . 122

Die „Stadt“ in Nm 24, 19 und Ps 72 (71), 16. Von Prof. Dr Norbert Peters in Paderborn . . . . . 141

Über Nehemias und Esdras. 3. Die Zeit des Esdras. 4. Die Rückkehr des Esdras und seine Tätigkeit in Jerusalem. Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren . . . . . 145

Zu der Perikope von der Speisung der Fünftausend (Mt 14, 13—21. Mk 6, 30—44. Lk 9, 10—17. Jo 6, 1—15). Von Prof. Dr Johannes Belser in Tübingen . . . . . 154

Miszelle zu Mt 19, 24 und Parall. Von Dr Fr. Herklotz in Leitmeritz 176

Seite

Wann und wie hat Paulus „Christum nach dem Fleische gekannt“ (2 Kor 5, 16)? Von Prof. Dr Valentin Weber in Würzburg . 178

Miszelle zu 2 Petr 2, 15. Von Dr A. Šanda in Leitmeritz . . . 188

Codex Bassetti Tridentinus. Von Lektor P. Michael Hetzenauer O. Cap. in Innsbruck . . . . . 225

Zu den sog. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. Von Prof. Dr Karl Weyman in München . . . . . 234

1 Chr 25: Ein Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern. Von P. Fr. v. Hummelauer S. J. in Valkenberg . . . . . 254

Berichtigungen zu Mandelkerns Kleiner Konkordanz. Von J. Göttsberger 259

Psalm 29 (28) — ein Gerichtspsalm. Von Prof. Dr M. Faulhaber in Strafsburg . . . . . 260

Das Comma Ioanneum (1 Io 5, 7) in den Schriften der Antitrinitarier und Socinianer des 16. und 17. Jahrhunderts. Von Prof. Dr Aug. Bludau in Münster i. W. . . . . 275

Der Turmbau zu Babel (Gn 11, 1—9). 2. Sinn der Erzählung. Von Prof. Dr Otto Happel in Passau . . . . . 337

Das apokryphe und das kanonische Esrabuch. Von Dr Joseph Fischer in München . . . . . 351

Zu Ps 133. Von Privatdozent Dr Alfons Schulz in Braunsberg . 365

Zur Panammu-Inschrift Zeile 16. Von Dr A. Šanda in Leitmeritz . 369

Thr 5. Von P. J. K. Zenner S. J. in Valkenberg . . . . . 370

Zur Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Von P. Dr Erasmus Nagl O. Cist. in Heiligenkreuz bei Wien . . . . . 373

Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5). Von Friedr. Maier in Freiburg i. B. . . . . 377

Augustinus als Exeget. Von P. Odilo Rottmanner O. S. B. in München 398

Besprechungen:

Lagrange, La méthode historique, surtout à propos de l'AT (Vetter) . . . . . 78

Loisy, Evangelium und Kirche (Sickenberger) . . . . . 191

Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (Bardenhewer) . . . . 194

Mommert, Topographie des alten Jerusalem (Riefsler) . . 301

Nikel, Genesis und Keilschriftforschung (Hehn) . . . . 400

Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter (Hackspill) . . . . . 403

Seite

Bousset, Volkfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum (Hackspill) 405

Bousset, Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das NT (Hackspill) . . 406

Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt (Felten) . . 406

Schäfer, Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt (Weber) 408

Bibliographische Notizen.

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift . 81 302

B. Das Alte Testament . . . . . 90 310

C. Das Neue Testament . . . . . 198 412

Mitteilungen und Nachrichten . . . . . 112 222 336 442

Verzeichnis der Autoren, deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden . . . . . 444

# Abkürzungen.

## A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Gn | Ruth | Jdt | Weish (Sap) | Ez | Mich |
| Ex | Sm | Est | Sir (Eccli) | Dn | Nah |
| Lv | Kg (Rg) | Job | Is | Os | Hab |
| Nm | Chr | Ps | Jer | Joel | Soph |
| Dt | Esr | Spr (Prv) | Klgl (Lam, Thr) | Am | Agg |
| Jos | Neh | Prd (Eccle, Koh) | Bar | Abd | Zach |
| Richt (Idc) | Tob | Hl (Ct) | | Jon | Mal |
| | | Makk (Mach) | | | |

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Mt | Apg (Act) | Eph | Tim | Jak (Iac) |
| Mk (Mc) | Röm (Rom) | Phil | Tit | Petr |
| Lk (Lc) | Kor (Cor) | Kol (Col) | Phm | Jo (Io) |
| Jo (Io) | Gal | Thess | Hebr | Jud (Iud) |

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

## B. der Zeitschriften etc.

*AmJsemL* = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
*AmJTh* = The American Journal of Theology.
*Bs* = Bibliotheca sacra.
*BSt* = Biblische Studien.
*BStdt* = The Bible Student.
*BW* = The Biblical World.
*BZ* = Biblische Zeitschrift.
*BzZ* = Byzantinische Zeitschrift.
*Exp* = The Expositor.
*ExpT* = The Expository Times.
*GgA* = Göttingische gelehrte Anzeigen.
*HJ* = The Hibbert Journal.
*Jas* = Journal asiatique.
*JqR* = Jewish quarterly Review.
*JthSt* = The Journal of theological Studies.
*Kath* = Katholik.
*Kz* = Kirchenzeitung.
*Lz* = Literaturzeitung.
*MGWJ* = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
*NkZ* = Neue kirchliche Zeitschrift.
*Ochr* = Oriens christianus.
*OrLz* = Orientalistische Literaturzeitung.
*PEF* = Palestine Exploration Fund.
*PrM* = Protestantische Monatshefte.
*PrthR* = The Princeton theological Review.
*PSbA* = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
*Rb* = Revue biblique.
*RÉj* = Revue des Études juives.
*Rsém* = Revue sémitique.
*RThPh* = La Revue de Théologie et de Philosophie.
*StKr* = Theologische Studien und Kritiken.
*Stb* = Die Studierstube.
*Str* = Studi religiosi.
*ThLbl* = Theologisches Literaturblatt.
*ThLz* = Theologische Literaturzeitung.
*ThQ* = Theologische Quartalschrift.
*ThR* = Theologische Revue.
*TU* = Texte und Untersuchungen.
*VB* = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
*ZA* = Zeitschrift für Assyriologie.
*ZatW* = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
*ZdmG* = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
*ZdPV* = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
*ZhB* = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
*ZkTh* = Zeitschrift für katholische Theologie.
*ZntW* = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
*ZThK* = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
*ZwTh* = Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

# Canticum Mosis Dt 32, 1—43.

Von Prof. Dr Nivard Schlögl in Heiligenkreuz bei Wien.

Die Existenz eines hebräischen Metrums oder, richtiger gesagt, Rhythmus wird immer mehr anerkannt. So schreibt F. Feldmann (Bonn) bei Besprechung meiner beiden Werke De re metrica veterum Hebraeorum und Ecclesiasticus (39, 12—49, 16) in der ThR (1902 Nr 17, 522): „Und dann ist die Existenz eines biblischen Metrums keine luftige Hypothese, sondern eine Wahrscheinlichkeit, für welche wichtige Gründe sprechen. Die Anwendung desselben mag immerhin der Gefahr einer späteren Korrektur aussetzen, aber metrische Bearbeitungen des Textes sind unerläfslich, wenn das Problem gelöst werden soll. Allerdings wäre es vielleicht geratener, zunächst alle poetischen Bücher metrisch zu untersuchen, auf Grund der gewonnenen Resultate eine Lösung zu versuchen und erst dann das sichergestellte Metrum in die Mittel der Textkritik einzusetzen.“ Was mein Rezensent hier rät, habe ich zum gröfsten Teile schon getan und habe mich auch in der Tat in einigen Punkten korrigiert, indem ich 1. die Zennersche Chorliedstruktur (mit Wechselstrophe zwischen den Strophenpaaren) beiseite lasse, da sie nicht sicher erwiesen ist, und 2. innerhalb eines und desselben Liedes nur ein Metrum (nicht Wechselmetra) als zulässig erachte. Ich habe daher auch das Hohelied, das inzwischen im Buchhandel erschienen ist, um die Gelehrten zur Beachtung des Metrums anzuregen, noch einmal durchgearbeitet und gefunden, dafs bei Annahme eines einheitlichen Metrums weniger Textkorrekturen notwendig sind als bei Zulassung von gemischten Metren. Die hieraus sich ergebenden Korrekturen werde ich im Pro-

gramme meiner textkritischen Ausgabe des AT bringen, das erst erscheinen wird, wenn ich obigen Rat meines Rezensenten ganz befolgt habe. Indessen mögen in dieser Zeitschrift die Cantica Mosis, zunächst Dt 32, als Muster für biblische Textkritik folgen. Betreffs der hebr. Metrik verweise ich auf Grimmes Psalmenprobleme 3ff, wo die Grundregeln derselben kurz und bündig sich finden.

Über die Strophik des Liedes vgl. Klostermann, Der Pentateuch 296 315 348f; Zenner, Die Chorgesänge etc. I 76ff; Perles, Zur althebr. Strophik, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1896, 103ff.

Dafs dieses Lied durchweg aus sechshebigen Distichen besteht, erkennt man auch ohne Metrum, wie schon Origenes und Eusebius erkannt haben. Dafs aber nicht alle Verse korrekt sein können, mufs auch ein weniger geübtes Ohr wahrnehmen; denn einige sind zu kurz oder zu lang. Ich lasse nun den hebräischen Text verbessert folgen, und zwar ohne Vokalzeichen, soweit diese im massorethischen Texte richtig sind; dann die metrisch genaue Übersetzung und endlich die notwendigen textkritischen und erläuternden Bemerkungen.

## A. Hebräischer Text.

1 האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי־פי:
2 יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי:
כַּשְׂעִירִם עלי־דשא וְכָרְבִיבִים עלי־עשב:
3 כי [בְּ]שם יהוה אקרא הבו גדל[ו] לאלהינו:

## I.

4 הצור תמים פעלו כי כל־דרכיו משפט:
אל אמונה ואין־עול צדיק וישר [י]הו[ה]:
5 שחת[ו] לו []בניו [א]מו[נ]ם דור עקש ופתלתל:
6 הלַיהוה תגמלו־זאת [ה]עם [ה]נבל ולא חכם:
הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכננך:

7 זכר ימות עולם בין[] שנות דר־ודר:
שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו־לך:

8 בהנחיל עליון גוים  בהפריד [יה]ו[ה] בני אדם:
יצב גבלת עמים  למספר בני ישראל:
9 כי חלק יהוה עם []יעקב  חבל נחלתו [וישראל]:

10 ימצאהו בארץ מדבר  וּבְתֹהֶ[ו]לֵל [ות] יְשֹׁ[בֵּ]נ[ה]:
יסבבנהו [נ]יבוננהו  יצלנהו כאישון עינו:
11 כנשר יעיר קנו  [ו]על־גוזליו ירחף:
יפרש כנפיו יקחהו  ישאהו על־אברתו:
12 יהוה בדד ינחנו  ואין עמו אל נכר:

13 ירכבהו על־במתי אֶרץ  []יַאַכְלֵהוּ תנובת שדי:
[]ינקהו דבש מסלע  ושמן מחלמיש צור:
14[a] [ו]חמאת בקר וחלב צאן []  14[d] עם־חלב חטה ת[א]כל:
14[e] ודם־עֵנָב תשתה חמר  15[b] שמנת עבית כשית:
[ויאכל יעקב ויִשְׂבַּע]  15[a] וישמן ישרון ויבעט:

## II.

15[c] ויטש אלה עשהו  וינבל צור ישעתו:
16 [ו]יקנאהו בזרים  [ו]בתועבת יכעיסהו:
17 יזבחו לשדים לא אלה  אלהים לא ידעום:
חדשים מקרוב באו  [אשר] לא שערום אבתי[ה]ם:
18 צור ילדך תשי[ה]  ותשכח אל מחללך:

19 וירא יהוה וינאץ  מכעס בניו ובנתיו:
20 ויאמר אסתירה פני[]  ואראם [מ]ה אחריתם:
כי דור תהפכת המה  בנים לא־אמן בם:
21 הם קנאוני בלא־אל  כעסוני בהבליהם:
ואני אקניאם בלא־עם  בגוי נבל אכעיסם:

22 כי אש קדחה באפי  ותיקד עד־שאול תחתית:
ותאכל ארץ ויבלה  []תלהט מוסדי הרים:
23 אספה עלימו רעות  חצי אכלה־בם:
24 מזי[ה] רעב []לחמו[ו] רשפ[ים]  []קטב מריר[ם] ונבר:
ושן־בהמות אשלח־בם  עם־חמת זחלי עפר:

25 מחוץ תשכל־חרב  ומ[חד]רים אימה:
גם־בחור גם־בתולה  יונק עם־איש שיבה:

26 [ו]אמרתי [כי] אפי[צ]ם  אשביתה מאנוש זכרם:
27 לולי []ע[ז]־אויב אנור  פן־ינכרו צרימו:
פן־יאמרו ידנו [ה]רמה  ולא יהוה פעל כל־זאת:

## III.

28 כי גוי אבד עצות המה  ואין בהם תבונה:
29 לו חכמו ישכילו זאת  יבינו לאחריתם:
30 איכה ירדף אחד אלף  ושנים יניסו רבבה:

אם־לא כי צורם מכרם  ויהוה הסגירם:
31 כי לא כצורנו צורם  ואיבינו פליל[ה]ם:
32 כי מגפן סדם גפנם  ומשדמות עמרה:
ענבימו ענבי רוש  אשכלת מררת למו:
33 חמת תנינם יינם  וראש פתנים אכזר:

34 הלא הוא כמס עמדי  חתום באוצרתי:
35 ל[ום] נקם ושלם  לעת תמוט רגלם:
כי קרוב יום אידם  וחש עתדת למו:
36 כי ידין יהוה עמו  ועל־עבדיו יתנחם:
כי יראה כי אזל [יתי]ד  ואפס עצור ועזוב:

37 ואמר אי[ה] אלהימו  צור [מו יָ]חסיו בו:
38 אשר חלב זבחימו יאכלו  [ו]ישתו יין נסכ[י]מ[ו]:
יקומו ויעזרכם  יהי[ו] עליכם סתרה:
39 ראו עתה כי אני [] הוא  ואין אלהים עמדי:
אנ[כ]י אמית ואחיה  מחצתי ואני ארפא[]:

40 כי אשא אל־שמים ידי  ואמרתי חי אנ[]י לעולם:
41 אם־שנותי ברק חרבי  ותאחז במשפט ידי:
אשיב נקם לצרי  ולמשנאי אשלם:
42 אשכיר חצי מדם  וחרבי תאכל בשר:
מדם חלל ושביה  מראש פרעות אויב:

---

[הרנינו שמים אתו  וישתחוו־לו בני־אלים:]
43 הרנינו גוים עמו  כי דם־עבדיו יקום:
ונקם ישיב לצריו  וכפר אדמת[] עמו:

## B. Metrische Übersetzung.

1 Hőret, o Himmel, ich réde; vernímm, o Érde, mein Wórt!
2 Meine Léhre träúfle wie Régen, es rínne wie Taú meine Réde,
Wie Régenschaúer aufs Grűne, wie Régengűsse aufs Grás.
3 Denn Jáhwes Námen rűhm' ich: Gébt unserm Gótt seine Éhre!

### I.

4 Des Félsen Natúr ist vollkómmen, denn áll sein Tún ist nur Récht.
Ein treúer Gótt sonder Féhl, gerécht und geráde ist Jáhwe.
5 Ihm brächen die Treú' seine Sőhne, das Geschlécht, verkéhrt und verdréht.
6 Wie? Jáhwen vergéltet ihr só, du Vólk, so tőricht und únweis?
Ist ér nicht dein Váter und Hérr? Hat nicht ér dich gemácht und beféstigt?

7 Dénk an die Táge der Vőrzeit, durchgéh die vergángnen Geschléchter;
Frág deinen Váter um Aúskunft, deine Álten, dáſs sie dir's ságen:
8 Als der Hőchste die Vőlker verteílte, als Jáhwe die Ménschen zerstreúte,
Bestímmte er Vőlkergebíete dem Häúflein von Israels Sőhnen.
9 Denn Jáhwes Ánteil ist Jákob, Israel Lós seines Érbes.

10 Er fánd es in wűstem Lánde, auf Írrgängen hólt' er es heím;
Er umkreíst' es und áchtete seín, wie den Aúgapfel hűtet' er és.
11 Wie der Ádler sein Nést aufstört und über den Júngen schwébt,
Seine Flűgel ausbreítend sie nímmt und aúf seinen Schwíngen sie trägt:
So geleítet' es Jáhwe alleín und keín fremder Gótt neben íhm.

13 Ins Gebírgsland fűhrte er és, liefs es éssen die Früchte des Féldes
Und Hónig saúgen aus Félsen und Ől aus Kíeselgestein.
14[a] Sáhne vom Rínd und Scháfmilch 14[d] áſsest du sámt bestem Weízen,
14[e] Und Traúbenblut tránkst du 15[b] du wardst fétt und dick und
nach Eímern: feíst.
[So áſs denn Jákob sich sátt,] 15[a] Jeschurún wurde fétt und schlug aús. —

### II.

15[e] Er verstíefs den Gótt, der und verschmähte den Féls
ihn schúf, seines Heíls.
16 Sie liefsen ihn eífern mit Gőtzen, und durch Greúel reízten sie íhn.
17 Sie ópferten Geístern, die nícht Gőtzen, die nie sie gekánnt;
Gott,
Ganz neúen, die ében gekómmen, die nie ihre Váter veréhrten. —

18 Du vergáſsest den Féls, der dich zeúgte, — du verlíeſsest den Gótt, der dich schúf.

19 Und Jáhwe sáh's und verwárf — aus Gróll seine Söhne und Töchter
20 Und sprách: Ich will mich verbérgen — und sie léhren, wás íhnen dróht.
Denn ein schléchtes Gelíchter sind sie, — Kínder, gánz ohne Treúe.
21 Durch Úngötter reízten sie mích, — sie árgerten mích durch Níchtse:
Durch ein Únvolk reíze auch ích sie, — durch ein töricht Volk árg're ich sie.

22 Denn Feúer entbrénnt mir im Zórne — und lódert bis tíef in den Schéol,
Verzéhrend Érd' und Gewächs — und der Bérge Grúnde beléckend.
23 Únglück häúf' ich auf sie, — meine Pfeíle verbraúch' ich an íhnen.
24 Nág, Hunger, zéhret, ihr Glúten, — du, bíttere Seúche und Pést,
Und ihr, Raúbtiere, díe ich entsénde, — sámt den gíftigen Schlángen!

25 Draúſsen verníchte das Schwért — und drínnen im Haúse der Schrécken
Den Júngling so gút wie die Júngfrau, — den Säúgling zusámt dem Greíse!
26 Dann spréch' ich: Ich wóllt' sie verníchten, — daſs nímmer man íhrer gedächte,
27 Wär' der Feínde Stólz nicht zu fürchten, — und dáſs es verkénnten die Drånger,
Daſs sie ságten: Únsere Hóchmacht, — nicht Jáhwe, hat áll dies getán.

## III.

28 Ja, ein Vólk sind sie, bár alles Rátes, — nicht fíndet sich Klúgheit bei íhnen.
29 Wären weíse sie, sáhen sie's ein — und bedächten, was íhnen bevórsteht:
30 Wie ein einziger taúsend verfólgt, — und wie zwei zehntaúsend verjágen.
Ist's nícht, weil ihr Féls sie verkaúft, — und weil Jáhwe sie preísgegében?
31 Denn nícht ist wie únser Fels íhr Fels, — ihre Ríchter sind únsere Feínde!
32 Ihre Réb' stammt von Sódomas Rébe — und aús der Pflánzung Gomórrhas.
Ihre Beéren sind gíftige Beéren, — ihre Traúben voll Bitterkeit.
33 Ihr Wein ist Drachengeífer, — verdérbliches Nátterngift.

34 Ist's nícht bei mir aúfbewährt, — versíegelt in meínen Schränken
35 Für den Tág der Rách' und Vergéltung, — für die Zeít, da wánket ihr Fúſs

— Denn náh' ist der Tág ihres Únheils,
36 Daſs Récht verschafft Jáh seinem Vólke,
Wenn er síeht, daſs kein Zéltpflock mehr íst

37 Dann spríeht er: Wo sínd ihre Gőtter,
38 Die gegéssen ihr Ópferfétt

Wohlán, sie mőgen euch hélfen
39 Séht jetzt, daſs ích es bín,
Ích spende Tód und Lében,

40 Denn zum Himmel erhéb' ich die Hánd
41 Wenn geschárft ist mein blítzend Schwért
Dann néhm' ich Ráche am Feínde
42 Dann tränk' ich mit Blút meine Pfeíle,
Vom Blúte Erschlág'ner, Gefáng'ner,

und schnéll kommt herán ihr Geschíck —:
und seíner Getreú'n sich erbármet,
und kein Víeh mehr im Stáll und im Freíen?

ihr Féls, auf dén sie gebaút,
und den Weín ihrer Spénde getrúnken?
und eúch zum Schútze gereíchen!
und dáſs auſser mír kein Gótt;
ích bin's, der schlägt und auch heílt[].

und ság': So wahr éwig ich lébe,
und die Hánd zum Gerichte greíft:
und záhl' meinen Hássern es heím,
und Fleísch soll fréssen mein Schwért
vom Haúpte der Fúhrer des Feíndes!

---

[Jaúchzet mit íhm, ihr Hímmel;
43 Jaúchzet mit íhm, ihr Vólker,
Er nimmt Ráche an seínen Feínden

ihr Éngel, bétet ihn án!]
denn das Blút der Getreúen rächt er,
und entsühnt das Land seines Vólks!

## C. Bemerkungen.

Betreffs der Exegese verweise ich auf Hummelauer, Commentarius in Deuteronomium (Paris 1901), wo betreffs der äuſseren Form die Zennersche Chorliedstruktur mit geringer Abweichung adoptiert ist; ferner Klostermann a. a. O., wo zuerst die Dekasticha, d. i. Strophen von je 5 Distichen, erkannt sind.

V. 1—3 (8 gepaarte Dreiheber) bilden die Einleitung zum ganzen Gedichte. In $2^{cd}$ verlangt nicht bloſs das Metrum, sondern auch die Analogie zu $2^{ab}$ den Artikel im Vergleichungsworte. Lies also כַּשְּׂעִירִים und וְכָרְבִיבִים. In $3^{a}$ liest man mit Samaritanus besser בְּשֵׁם statt Akkus. שֵׁם und in $3^{b}$,

wie das Metrum verlangt, גְּדֻלּוֹ „seine Ehre“, d. h. „die ihm gebührende E.“, statt גֹּדֶל allein (Grimme: גְּדֻלּוֹ).

V. 4—15[a] bildet den 1. Teil des ganzen Gedichtes, bestehend aus 4 Strophen von je 10 gepaarten Dreihebern. Die 1. Strophe enthält das Thema: „Jahwe, der vollkommene Fels Israels“ (4—6), welches in den 3 folgenden Strophen ausgeführt wird an der Hand der Geschichte (7—9; 10—12; 13—15[a]). 4[a] ist mit Kl. nur als Vergleich zu fassen, daher ist פָּעֳלוֹ nicht aktiv („Jahwes Tun“), sondern passiv „des Felsens Beschaffenheit, Wesen“. Zum Gottesnamen Ṣûr „Fels“ vgl. auch Hommel, Altisraelit. Überlieferung 319 f. In 4[d] lies statt הוּא „er“ mit LXX und Vet. Lat. יַהְוֶה „Jahwe“ = κύριος. Dafs 5[a] verderbt ist, erkennen alle Exegeten an. Kl. findet in בָּנָיו „seine Söhne“ und מוּמָם („ihren Eid“?) zwei Varianten für אֱמָנָם „ihre Treue“, das der Kontext verlangt. Dies dürfte aber nur von מוּמָם gelten. Ich halte für die richtige Lesart: שִׁחֲתוּ לוֹ בָּנָיו אֱמוּנָם „es liefsen ihm gegenüber ersterben seine Söhne ihre Treue“; vgl. Mal 2, 8. Den Plural שחתו hat Sam. לֹא „nicht“ ist also nur Variante zu לוֹ „ihm“ und מוּמָם entweder aus der richtigen Lesart verschrieben oder nach einer verderbten Vorlage geraten. In 6[b] verlangen Metrum und Grammatik den Artikel beim Vokativ; lies also: הָעָם הַנָּבָל. 7[b] lies mit Vulg., Syr., Chald. dem Zusammenhang entsprechend den Singular: בִּין „erwäge“, in 7[d] לָךְ wegen der Pausa, wie וְנַגֶּדָךְ. In 8[b] scheint בְּהַפְרִידוֹ entstanden zu sein aus dem Kompendium י״י = בהפריד יְהוָה בְּהַפְרִיד „als Jahwe zerstreute“, was dem Parallelismus besser entspricht und vom Metrum gefordert wird. In 8[c] lies Imperf. יַצִּיב statt Juss. יַצֵּב. 8[cd] bedeutet: „Er bestimmte die Grenzen von ganzen Völkern für die paar Kinder Israels“ (Kl.). Für בְּנֵי יִשְׂרָאֵל haben LXX ἀγγέλων θεοῦ, doch zeigt Cod. 106 (Holmes) von zweiter Hand darüber geschrieben: υἱῶν Ἰσραήλ, ebenso hat es Cod. VIII am Rande. Justinus Mart. las υἱῶν Ἰσραήλ, obwohl er wufste, dafs die LXX diese Lesart nicht haben, ebenso Origenes, zu welchem Holmes bemerkt: „sed, quamquam hanc lectionem semel vocet meliorem et affirmet eam in exemplaribus nonnullis

obtinuisse — also hatten LXX ursprünglich: υἱῶν Ἰσραήλ! — habet saepe Ἀγγέλων Θεοῦ.“ In $9^a$ lies mit Sam. und LXX statt עַמּוֹ „sein Volk“, das hier nur „Israels Volk“ bedeuten kann (Kl.), während es sonst nur „Jahwes Volk“ bezeichnet: עַם יַעֲקֹב „Jakobs Volk“, und ergänze dementsprechend am Ende von $9^b$: יִשְׂרָאֵל, das bei distichischer Schreibweise (vgl. die Hs B der gefundenen Ekklesiastikusfragmente!) unter dem gleichen Worte von $8^d$ leicht ausfallen konnte. Dafs $10^b$ verderbt sei, erkennen wieder die vernünftigen Exegeten an. Die Korrektur ist aber nicht so schwer, da Sam. die Lesart bietet: ובתהללות ישימנהו, was mit Kl. zu lesen ist: ubthahlulôth jᵉsimänhu „und auf Irrwege versetzte er es“; תַּהְלֻלָה von תָּהֹל wie שַׁעֲרוּרָה von שַׁעַר (Kl.). Doch scheint dem Kontexte besser zu entsprechen: יְשִׁבְּנֵהוּ „holte er es heim“, woraus die Lesart des Sam. verschrieben sein kann. In $10^c$ ist durch Haplographie die Kopula וְ ausgefallen, die aber alle Versionen voraussetzen und das Metrum verlangt, mag man וְיִבּוֹנְנֵהוּ lesen (Grimme) oder וְיִבּוֹנְנֵהוּ. Sam. hat dieses וְ übrigens bewahrt. Ebenso scheint in $11^b$ vor עַל das וְ durch Haplographie ausgefallen zu sein, da es alle Versionen und auch einige hebr. Hss aufweisen. In $13^b$ lies mit Sam., LXX, Syr. dem Zusammenhang entsprechend וַיֹּאכַלֵהוּ „er speiste es“ statt וַיֹּאכַל „dafs es afs“, in $13^c$ יִנְקֵהוּ ohne וְ, wie LXX lasen und das Metrum verlangt. Sam. hat וַיִּנְקֵהוּ, sei es, dafs das 2. י Vokalbuchstabe ist, sei es, dafs es mit נ metathesiert ist. In $13^d$ ist statt מַחַלְמִישׁ צוּר vielleicht besser zu lesen מִצּוּר חַלָּמִישׁ, wie Dt 8, 15. In $14^a$ lese ich mit Arab. 1 und 3 (Holmes-Parsons) וְחֶמְאַת. $14^{bc}$ halte ich für unecht, da חֵלֶב hier nur im eigentlichen Sinne gebraucht sein könnte, der Genufs des Fettes aber nach Lv 3, 17 strengstens verboten war. Metrisch wäre der Vers (der in Cod. 154 nach Holmes fehlt) möglich: עם־חֵלֶב כָּרִים וא[י]לִים [וּ]בְנֵי־בָשָׁן וְעַתּוּדִים „samt dem Fette der Lämmer und Widder und der Rinder (wörtlich „Söhne“) von Basan und Böcke“. Der Dichter will nur sagen, dafs Israel vom Ertrag des Ackerbaues und der Viehzucht lebte; dazu genügt $14^a$ (Milch) und $14^d$ (Getreide,

Brot) sowie 14e (Wein). Wer 14bc für echt hält, muſs 15ab (nach LXX) als Einleitungsvers zum nächsten Abschnitt betrachten (Kl.). In 14d ist כִּלְיוֹת „Nieren“ verdächtig, anderseits fehlt das Verbum אָכַל „essen“; vgl. Ps 81, 17; 147, 14. Is 7, 15. 22. Da sonst nur חֵלֶב bildlich vom Weizen gebraucht wird, betrachte ich כליות als Variante zu תֹּאכַל (analog zu תִּשְׂתֶּה im folgenden Stichos), das zu תֹּכַל verkürzt und durch Metathesis in כלת verderbt, dann zu כלית gemacht worden sein mag. In 14e lies statt חֶמֶר („schäumenden Wein“?) חֹמֶר „eimerweis“. Zu 14e gehört als 2. Stichos 15b, wie aus der 2. Person der Verba zu ersehen ist. Dagegen ist vor 15a nach Sam., LXX und Vet. Lat. zu ergänzen: וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבָּע „So aſs denn Jakob und wurde satt“. Dieses Distichon leitet über zum

2. Teil (15c—27), welcher wie der 1. aus 4 Dekastichen besteht. Die erste Strophe (15c—18; 5 Doppeldreier) schildert Israels Vergehen, die 3 folgenden gleichgebauten Strophen (19—21; 22—24; 25—27) die Strafen Jahwes. In 16a verlangt das Metrum וַיַּקְנְאֻהוּ; das ו ging durch Haplographie im vorhergehenden תו verloren, ist aber in Sam. erhalten. Auch Arab. setzt es voraus. Dasselbe gilt von 16b, wo mit Sam. und Compl. וְתוֹעֲבֹתָם zu lesen ist oder mit LXX בְּתוֹעֲבֹתָם (ἐν βδελύγμασιν αὐτῶν); da aber LXX das Pronomen häufig setzen, wo es im Hebräischen nicht steht, und umgekehrt, so ist ersteres hier vorzuziehen. 17d ist sicher verderbt, wie schon אֲבֹתֵיכֶם „eure Väter“ zeigt, wo LXX οἱ πατέρες αὐτῶν haben. Das Suffix כֶם- beruht wahrscheinlich auf Einwirkung des bei distichischer Schreibweise darunterstehenden מְחֹלֶלֶךָ (18b). Lies also אֲבֹתֵיהֶם („ihre Väter“) oder אֲבֹתֵימוֹ. Da aber der Stichos noch immer metrisch zu kurz ist, so muſs wohl אֲשֶׁר vor לֹא ausgefallen sein, zumal LXX und Lucianus hier οὓς übersetzen, während sie im vorhergehenden Stichos den Relativsatz (mit ausgelassenem אֲשֶׁר) nicht erkannt haben; vgl. 37. 38. In 18a ist תָּשִׁי nur verderbt aus תָּשָׁה, wie das Metrum erkennen läſst. Das Dageš forte coniunctivum fällt bei der Lesung יְלָדֶךָ weg. Doch ist auch die massorethische Lesung möglich.

In 19[b] kann wohl כַּעַס als stat. constr. aufgefafst und מִכַּעַס betont werden: „wegen des Grolls über seine Söhne und Töchter"; allein notwendig ist es nicht. Man kann ganz gut mit Palm בָּנָיו וּבְנֹתָיו „seine Söhne und seine Töchter" als Objekt zu וַיִּנְאָץ nehmen und מִכַּעַס „aus Groll" adverbial fassen. 20[a] ist vierhebig; Grimme streicht deswegen וַיֹּאמֶר; ich ziehe vor, מֵהֶם als Glosse zu streichen, da es auch 31, 18 nicht steht. Es scheint also aus 31, 17 ergänzt zu sein. In 20[b] lies statt אֶרְאֶה „ich will sehen" mit Sam. וְאֶרְאֶה, oder noch besser mit LXX, Lucianus, Vet. Lat., Arab. das Hiphil, aber mit Suffix: וְאַרְאֵם (statt וְאַרְאֶה) „und ich will ihnen zeigen". In 22[b] hat Sam. וַתִּיקַד (Hophal) statt וַתִּיקַד (Qal). In 22[d] streiche am Anfang ו, das in Sam., LXX und Vet. Lat. fehlt und sogar metrisch unmöglich ist. In 23[a] lies אֹסְפָה (adhortativus von אָסַף); vgl. Mich 4, 6. 24[ab] ist wieder stark verderbt, und hier hilft gerade das Metrum den Vers herstellen. מְזֵי ist Imper. (Kl.) = מְזֵה des Sam.; ferner ist mit Sam. statt וּלְחֻמֵי „und die (von Fieberglut) Verzehrten" zu lesen: לַחֲמוּ „zehret" und statt des Singulars רָשֶׁף mit LXX und Lucianus (ὀρνέων): רְשָׁפִים „Fiebergluten", das auch sonst gewöhnlich im Plural vorkommt. 24[b] lautet in Sam.: קֶטֶף מְרִירִים; קָטֶף ist aber nur Schreibfehler. Da ein Versfufs fehlt, so ergänze Parallelstellen gemäfs (z. B. Ps 91, 6) am Ende וְדֶבֶר. Der Ausfall des Schlufs-מ zu מרירי und des folgenden Wortes scheint auf eine verderbte Vorlage zurückzugehen. Die beiden letzten Worte von 24[d] fafst man am besten als Relativsatz. 25[b] ist nur zweihebig, der Vergleich mit Sam. (ומהדרים) und LXX und Luc. (καὶ ἐκ τῶν ταμιείων) läfst schliefsen, dafs hier der Artikel stand: וּמֵהַחֲדָרִים. 26[a] ist wieder nur zweihebig, also verstümmelt; Syr. hat „et dixi", lies also וָאֹמַרְתִּי. In תִּי־ ist wahrscheinlich ein כִּי verloren gegangen, und אפאיהם ist verschrieben aus אַפְצֵם (vgl. ו und צ in Sam.!) = διασπερῶ „ich will hinwegblasen"; vgl. die Varianten bei Holmes. In 27[a] halte ich כַּעַס für Korrektur nach 19[b], welche notwendig war, nachdem ז mit ס verwechselt worden war. Denn die Erklärung in 27[cd] setzt עֶזּ „den Hochmut (der Feinde)" als

ursprüngliche Lesart voraus. In 27c lies mit LXX und Luc.: יָדֵנוּ הָרָמָה „unsere hohe Hand“; ebenso las auch Hieronymus.

Der 3. Teil (28—42) enthält die Reflexion des Dichters, in welcher er Jahwes Verhalten gegen Israel rechtfertigt. Die Einleitung bilden 3 Disticha (Doppeldreier, V. 28—30b), worin der Dichter auf die Verblendung Israels hinweist, das nicht versteht, warum ein feindlicher Heide tausend Israeliten in die Flucht schlagen kann und zwei zehntausend. Dieses Rätsel erklärt er in der 1. Strophe, welche wie die 3 folgenden aus 10 gepaarten dreihebigen Stichen besteht (30c—33). Der Grund ist, dafs Jahwe sie preisgegeben hat, also nicht mehr ihr „Fels“ ist, weil sie nicht besser sind als Sodoma und Gomorrha. Mit Recht betont Kl., dafs צוּר „Fels“ in 30c und 31a nicht im gleichen Sinne gebraucht ist. An ersterer Stelle bedeutet es Jahwe als „den Fels“ κατ' ἐξοχήν, an letzterer ist es generisch „der Halt“; vgl. 37b. „Unser Fels“ ist also der Fels des Dichters (Moses) und der alten Israeliten, „ihr Fels“ der Fels der Nachkommen, an welche das Lied gerichtet ist, um wider sie zu zeugen; „Fels“ bezeichnet somit Jahwes verschiedenes Verhalten gegen das zu verschiedenen Zeiten moralisch so verschiedene Israel. 31b bedeutet eine entsprechende Änderung im Verhältnisse der Feinde zu Israel; diese sind nämlich dem treulosen Israel gegenüber zugleich Richter, also ist Israel ihrer Rache ausgeliefert. Lies פְּלִילֵיהֶם, wie Sinn und Metrum verlangen. Das ἀνόητοι der LXX (Vet. Lat.: insensati), welches die Lesung אֱוִילִים (Toren) voraussetzt, zeigt, dafs hier Textverderbnis vorlag. Die 2. Strophe (34—36) besagt, dafs Jahwe trotz der Gottlosigkeit der Masse des Volkes seine Getreuen retten werde, wenn das Mafs des Unglücks voll sein wird. 35a ist nur zweihebig, also verstümmelt; vielleicht ist לי nur Kompendium (״לי) für לְיוֹם „für den Tag“, wie Sam. noch hat und auch LXX noch lasen, aber aus Mifsverständnis unrichtig mit ἐν ἡμέρᾳ (am T.) übersetzten. Denn ליום gehört zu den vorausgehenden Partizipien; der Dichter will sagen, dafs der Rettungsplan Jahwes ihm bekanntgegeben

sei, obgleich das Volk ihn nicht erkennt. Statt שְׁלֵם ist שִׁלֵּם zu lesen, wie Os 9, 7. Die Bilder von 36cd sind aus dem Nomadenleben genommen, lies daher mit Kl. אָזֵל יָתֵד und אָפֵס; wenn der Nomade kein Zelt mehr aufschlagen kann und kein Vieh mehr hat, weder eingesperrt noch im Freien, dann kann er nicht mehr existieren. In der 3. Strophe (37—39) läfst der Dichter Jahwe das Volk anreden. Wenn Israel vergeblich von seinen falschen Göttern Hilfe verlange, so möge es ihn als den absoluten Herrn und allein wahren Gott anerkennen. In 37a lies besser mit Sam. אַיֵּה, sonst wäre der Vers nur zweihebig. Ebenso ist 37b verstümmelt, wie das Metrum zeigt; der Zusammenhang verlangt צוּרָמוֹ „ihr Fels“ entsprechend dem parallelen אֱלֹהֵימוֹ (vgl. 31a) und יֶחֱסָיוּ entsprechend den folgenden Imperfectis. Desgleichen entspricht 38b nur נָסְכֵימוֹ dem Parallelismus (וְזָבְחֵימוֹ). נסיכם ist nur durch Metathesis von י und כ entstanden, das ו ging im folgenden י verloren oder wurde als überflüssig ausgelassen. Vor ישתו haben Sam. und LXX ו gelesen. In 38d ist יהי verstümmelt aus יְהִיוּ, wie der Kontext zeigt und Sam. und LXX haben. In 39a ist ein אֲנִי metrisch überschüssig, also zu streichen. LXX lasen es nicht. In 39c verlangt das Metrum אֲנִכִי statt אֲנִי. 39e ist aus Is 43, 13 eingeschoben. In der 4. Strophe (40—42) schwört Jahwe — als Kriegsheld gedacht —, an den Feinden des Volkes blutige Rache zu nehmen. In 40b verlangt das Metrum אֲנִי (Cod. 185 Kennicott) statt אֲנִכִי. Am Schlusse fordert der Dichter auf, mit dem siegreichen Helden Jahwe mitzujubeln. LXX, Lucianus und Vet. Lat. haben hier vor 43ab einen Vers, worin die Himmel angesprochen werden (vgl. Ps 29, 1), wie in V. 1. Diese Apostrophe scheint ganz der Einleitung zu entsprechen, daher halte ich den V. 43ab der LXX für ursprünglich, zumal sich der Ausfall in den andern Texten aus dem Homoioarkton erklärt; vgl. auch Cod. 190 (Holmes) der LXX. Ergänze also: הַרְנִינוּ שָׁמַיִם אִתּוֹ | וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ בְּנֵי־אֵלִים. In 43a lies עִמּוֹ „mit ihm“, LXX: μετὰ [τοῦ λαοῦ] αὐτοῦ; τοῦ λαοῦ ist unrichtige Variante, entsprechend dem עַמּוֹ des massorethischen Textes. 43a der LXX ist Variante zu

43b. In 43d ist mit LXX und Sam. zu lesen: אַדְמַת עַמּוֹ. Das ganze Gedicht enthält also 70 Distichen, und diese Zahl dürfte nicht zufällig sein.

Ich glaube bei Herstellung des obigen Textes keine gewaltsame Konjektur dem Metrum zuliebe verbrochen zu haben. Wer aber könnte verlangen, daſs alle korrumpierten Stellen, die das Metrum als solche erkennen läſst, durch die Textzeugen korrigierbar sein müssen!

---

## Miszelle zu Prv 1, 7 nach der LXX.

Unter σοφία führt die Konkordanz von Hatch-Redpath nur zweimal das hebräische Äquivalent דַּעַת an: Prv 1, 7. 29. Davon ist Prv 1, 7 zu streichen. Die eigentliche Übersetzung der hebräischen Vorlage findet sich in 7c d. Hier haben wir die regelmäſsig sich entsprechenden Ausdrücke: יראת יהוה = εὐσέβεια εἰς θεόν und דעת = αἴσθησις, hier auch die gleiche Stellung im Griechischen und Hebräischen. 7a b aber sind von Ps 111, 10 eingedrungen, wo חָכְמָה = σοφία und auch die Stellung von Subjekt und Prädikat entspricht. A. J. Baumgartner (Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes, 1890, 30) hielt 7a und 7d für ursprünglich, erkannte 7b als Glosse aus Ps 111, 10 und wuſste mit 7c, der eigentlichen Übersetzung, nichts mehr anzufangen („d'une origine inconnue“).

J. Göttsberger.

# Über Nehemias und Esdras[1].

Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren.

## 2. Nehemias: seine Ankunft und seine Wirksamkeit in Jerusalem.

Aus der Vergleichung der Quellenzeugnisse hat sich uns die Wahrscheinlichkeit ergeben, dafs Nehemias, mit Zorobabel und Šešbaṣṣar identisch, an der Spitze der ersten Gola im Jahre 538 v. Chr. nach Jerusalem zurückgekehrt ist. Nunmehr gilt es, von diesem Gesichtspunkt aus die Tätigkeit des Nehemias darzustellen.

Am 3. Marḥešwan (d. i. 27. Oktober) 539 war Kyros in das eroberte Babel eingezogen. Im folgenden Monat Kislev (d. i. November-Dezember) 539 kam Ḥanani aus Jerusalem mit traurigen Nachrichten über die in der Heimat herrschenden Zustände zu seinem Bruder Nehemias nach Susa, wo sich dieser gerade vorübergehend aufhielt[2]. Da Nehemias in seiner Würde als königlicher Mundschenk[3] Zutritt zum Hofe des

[1] Vgl. BZ I 232ff.

[2] Gelbhaus, Nehemias 1902, 17 18: „Der Ausdruck ואני הייתי Neh 1,1 zeigt deutlich auf eine temporäre Anwesenheit hin. Für einen beständigen Sitz ist die Redeweise im Hebräischen ungebräuchlich.“ — „Wenn Berichte über den Zustand der Juden in der alten Heimat an Nehemias erstattet werden und er sich eingehend über die Verhältnisse in Judäa erkundigt, dann scheint er in der Mitte seiner Stammesgenossen in Babylonien eine führende Stellung innegehabt zu haben. Er scheint mit einem Amte bekleidet gewesen zu sein, welches ihm eine Aufsicht über seine Volksgenossen im Exil einräumte, wozu Rundreisen im Lande erforderlich waren, wo seine Glaubensgenossen ihre Wohnsitze hatten. So ein Ort war auch Susa.“

[3] Gelbhaus a. a. O. 19: „Wie tiroš dem Ausdruck maškah, d. i. Getränk, gleichkommt, so dürfte das maškeh dem aramaisierten Terminus tiršata, welcher Mundschenk bedeutet, entsprechen.“

Königs hatte, benutzte er eine sich ihm im Nisan (d. i. März-April) 538 darbietende Gelegenheit, um den König um Erlaubnis zur Heimkehr zu bitten. Gerne gewährte dieser dem Nehemias und seinen Volksgenossen die erbetene Erlaubnis. Bald darauf erfolgte die Abreise. An der Spitze des militärisch begleiteten Zuges standen Nehemias und der Hohepriester Ješua. Nach einer Reise von ungefähr vier Monaten — so lange brauchte auch Esdras' Gola, die am 12. Nisan abreiste und, ebenso wie Nehemias, am 1. Ab anlangte — traf Nehemias an der Spitze der Exulantenschar am 1. Ab (d. i. Mitte Juli) 538 in Jerusalem ein. Nachdem mehrere der Familienhäupter ihre Gaben zum Tempelbau überreicht hatten, zerstreuten sich alsbald die Zurückgekehrten in ihre Städte und Dörfer. Die reichen Grundbesitzer begaben sich auf ihre Landgüter, die Ärmeren in ihre früheren Wohnsitze, die Priester und ein Teil der Leviten, Sänger, Torhüter und Tempeldiener in ihre Städte (Esr 2, 70. Neh 7, 73; 11, 20), ein anderer Teil der Leviten und Sänger auf ihre Landgüter (Neh 13, 10) und wieder ein anderer Teil der Sänger in ihre Dörfer (Neh 12, 29). Nur wenige der Exulanten konnten sich in der Hauptstadt selbst niederlassen, weil hier die früheren Wohnungen zum gröfsten Teil noch in Trümmern lagen (4 Rg 25, 9). Nehemias' erste Sorge ging auf die Wiederherstellung der Stadtmauer als einer Grundbedingung der nationalen und religiösen Unabhängigkeit. Nach dreitägiger Rast unternahm er einen nächtlichen Ritt zur Besichtigung der Schäden an der Stadtmauer. Hierauf legte er den Gemeindevorständen seinen Plan betreffs Wiederherstellung der Mauer vor. Derselbe fand willige Aufnahme. Es wurde sofort energisch ans Werk gegangen. Zur rascheren Ausführung der Arbeit teilte Nehemias die ganze Mauerlinie in 42 Lose und verteilte diese teils an Private, Einzelne oder Geschlechter, teils an Gilden, teils an Ortsgenossenschaften aus der nächsten Umgebung Jerusalems (Bertholet, Die Bücher Esra u. Nehemia, in Martis Kurzem Handkomm. z. AT, 1902, 57). Die Arbeit selber wurde von den nichtexilierten Juden ausgeführt; die soeben Heimgekehrten hatten ja

genug mit der Instandsetzung ihrer eigenen Wohnungen zu tun. Deshalb findet sich niemand von den mit Nehemias Zurückgekehrten unter den beim Mauerbau Beteiligten aufgeführt. Da die Wiederherstellungsarbeiten gut von statten gingen, wurden die Feinde Judas beunruhigt und beschlossen, die Weiterführung der Arbeiten mit Gewalt zu hindern. Nehemias aber traf geeignete Vorkehrungen zur Abwehr; und so konnte denn nach zweiundfünfzigtägiger Arbeit am 25. Elul (d. i. in der 1. Hälfte des September) 538 der Mauerbau vollendet werden. In der Zwischenzeit aber hatte sich eine grofse Gefahr für den Frieden und die Einigkeit des Volkes aus dem Innern der Gemeinde selbst erhoben. Da die Exulanten gerade einen Monat nach Beendigung der Ernte zurückgekehrt waren, war den Ärmeren unter ihnen die Möglichkeit genommen, durch Ährenlesen sich über die gröfste Not hinüber zu helfen. Daher sahen sie sich gezwungen, zur Beschaffung von Brotfrucht Anleihen aufzunehmen. Solche wurden ihnen auch von den reichen Volksgenossen gewährt; aber sie mufsten fürs erste ihren Gläubigern entweder ihren Grundbesitz oder ihre Kinder als Faustpfand abtreten und fürs andere sich vom Darlehen eine entsprechende Provision abziehen lassen und überdies noch sich zur Zahlung von Zinsen verpflichten. Zur Aufbringung der Zinsen sowie zur Heimzahlung des Entlehnten stand aber den Schuldnern in ihrer Notlage kein anderes Mittel zur Verfügung als der Verkauf der eigenen Kinder. Auf seiten der Reichen handelte es sich bei der ganzen Sache um Ausbeutung der Not des Nächsten zum eigenen Gewinn, d. i. um regelrechten Wucher. Daher wandten sich die Armen in dieser Not an Nehemias, aber nicht, wie man meistens annimmt, mit Bitten um Schenkung der Darlehen, sondern mit Klagen über ihre Bedrückung und Ausbeutung durch die Reichen. Nehemias bezeichnete denn auch das Gebaren jener Reichen als sündhaft (Neh 5, 6. 9) und verlangte von ihnen die Herausgabe der Faustpfänder und der Provisionen (Neh 5, 11). Die Reichen versprachen es und gelobten überdies, auch auf die Zinsen verzichten zu

wollen [1]. So war es denn Nehemias gelungen, dem Volke nicht bloſs die Sicherheit nach auſsen, sondern auch die Ruhe und den Frieden im Innern wiederzugeben. Die schnelle Regelung dieser Angelegenheit zeugt von dem groſsen Einfluſs, den Nehemias bei seinen Volksgenossen besaſs. Ebenso die von ihm angeordnete Ausschlieſsung einiger Priesterfamilien, welche ihre Stammdokumente nicht nachweisen konnten. Sie wurden vorläufig ihres Priestertums für verlustig erklärt und in ihrem Einkommen beschränkt. Nehemias verbot ihnen nämlich, von „dem Heiligen der Heiligtümer“ zu essen, bis wieder ein Priester für Urim und Tummim, die im Exil verloren gegangen waren, erstehen würde (Esr 2, 63. Neh 7, 65). Daſs jene Priester in dieser Verordnung kein Übelwollen von seiten des Nehemias erblickten, wie Gelbhaus meint, zeigt sich daraus, daſs ein Glied aus einer der gemaſsregelten Familien, Meremoth, sich beim Mauerbau beteiligte (Neh 3, 4), und daſs derselbe später eine Vertrauensstellung im Tempel innehatte (Esr 8, 33).

Nach der Fertigstellung der Stadtmauer traf Nehemias geeignete Maſsregeln zur Bewachung der Stadttore. Tags über hatten die Torhüter (Sänger und Leviten) die Aufsicht

---

[1] Die Notlage der Armen kann nicht bei einem Teil von ihnen durch die Zahlung der Steuern, wie schon LXX irrtümlich meinte, veranlaſst worden sein. Denn hätten die Steuern die Notlage der einen verursacht, dann würde die Not der andern schlieſslich ebenfalls durch die Steuern veranlaſst worden sein. Der Schriftsteller hätte dann aber diesen Umstand nicht bloſs bei den einen, sondern auch bei den andern anführen müssen. Weil er dies nicht tut, so ist es schon an sich unwahrscheinlich, daſs in Neh 5, 4 von Steuern die Rede sein soll. Zudem berichtet 3 Esr 4, 50, daſs den Heimkehrenden Steuerfreiheit bewilligt wurde. Sodann heiſst מִדָּה nicht „Steuer“, sondern „Maſs“. כֶּסֶף לְמִדַּת הַמֶּלֶךְ ist „Geld nach königlichem Maſs“, d. i. gemünztes Geld. Daſs es solches schon vor Dareios I. gab, ist sicher. Die in Esr 8, 27 und 1 Chr 29, 7 aufgeführten Münzen (אַדַרְכֹנִים) haben ebensowenig wie die in Esr 2, 69 und Neh 7, 70—72 genannten (דַּרְכְּמוֹנִים) mit Dareios I. etwas zu tun; denn in diesem Falle müſste man nach Analogie von דָּרְיָוֶשׁ etwa אדריכנים oder ähnliches erwarten. Vielmehr legt der Vergleich von אדרכן mit δαρεικός den Gedanken nahe, daſs δαρεικός aus ursprünglichem δαρκειος unter dem Einfluſs des Königsnamens Dareios entstanden sei. Zu dem Namen der Münzen vgl. die 1. Hälfte von אַדַרְגָּזְרָיֵא Dn 3, 2. 3 und אַדַרְזְדָא Esr 7, 23.

zu führen; für die Nacht mufste die übrige Einwohnerschaft die Wachmannschaften stellen. Diese hatten während der ganzen Nacht, ihren Wachhäusern gegenüber, auf ihren Posten zu bleiben (Neh 7, 3). Der beste Schutz für die Stadt wäre freilich eine zahlreiche Bevölkerung gewesen; aber an dieser fehlte es noch immer. Daher erwog Nehemias Mafsregeln, um die Bevölkerung der Hauptstadt zu vermehren. Zunächst beschlofs er, eine Volksversammlung einzuberufen, um durch sie einen Überblick über den Bestand der Bevölkerung Judäas zu gewinnen (Neh 7, 5). Da die Angelegenheit als dringend erschien, wurde die Versammlung in aller Eile anberaumt. Sie fand noch in den letzten Tagen des Monats Elul (d. i. Mitte September) statt (Esr 3, 1. Neh 7, 73b). Auf derselben wurde dem Nehemias ein fertiges, mit geschichtlichen Notizen versehenes Verzeichnis der Mitglieder seiner Gola überreicht. Dasselbe wurde von ihm später in seine Memoiren (Neh 7,6—73) aufgenommen. Zunächst aber veranlafste er die Obersten des Volkes, ihren bleibenden Wohnsitz in Jerusalem zu nehmen (Neh 11, 1). Sodann bewog er das Volk zur Auslosung jedes zehnten Mannes, der dann in die Hauptstadt zu ziehen hatte. Das Ergebnis dieser Bevölkerungsverschiebung ist in der Liste Neh 11, 3—24 niedergelegt. Sie enthält die Namen der in Jerusalem wohnenden Judäer, Benjaminiten, Priester, Leviten und Torhüter. Auf dieser Versammlung erhielt Nehemias auch die gewünschte Gelegenheit zu einem Überblick über den Gesamtbestand der Bevölkerung. Da zeigte es sich, dafs nichtexilierte Juden über das ganze Land hin, von Beerseba bis Jerusalem, zerstreut wohnten. Von diesen ihm bis dahin unbekannt gebliebenen Siedelungen legte Nehemias sich gleichfalls eine Liste an. Sie findet sich in Neh 11, 25—30. In derselben sind die dem Nehemias schon von der Heimreise oder vom Mauerbau her bekannten Ortsgenossenschaften nicht aufgeführt. Daher fehlt eine Reihe von Städten, deren Nennung man, früheren Angaben entsprechend, unbedingt zu erwarten hätte (Bertholet, Die Bücher Esr. u. Neh. 83); so Thekoa (Neh 3, 5), Bethhakkerem (3, 14), Bethṣur (3, 16), Ḳegila (3, 17f),

Bethlehem und Netopha (7, 26), Ḳirjath Jearim (7, 29), Gibeon, Miṣpa und Meronoth (3, 7), Kaphira und Beeroth (7, 29), Jericho (7, 36), Gilgal (12, 29) und Zanoaḥ (3, 13). Bei jener Versammlung wurde dem Nehemias noch ein anderes bekannt: in ehemals zum Nordreich gehörenden Orten hatten sich Benjaminiten, exilierte wie nichtexilierte, niedergelassen. Die Namen dieser Orte wurden ebenfalls in einer Liste niedergelegt (Neh 11, 31—35).

Dafs mit der Versammlung des ganzen Volkes eine gemeinsame religiöse Feier verbunden wurde, ist schon an sich wahrscheinlich. Esr 3, 4 berichtet denn auch, dafs das Laubhüttenfest damals wieder gefeiert wurde. Ebenso fing man vom ersten Tag des siebenten Monats an, wieder gesetzlich korrekte Brandopfer darzubringen, nachdem Ješua und Nehemias zuvor den Altar neu errichtet hatten. Der bisherige Altar nämlich war nach ihrer Ansicht dadurch verunreinigt worden, dafs bis zu dieser Zeit auch die nichtjüdischen Nachbarn auf ihm ihre Brandopfer dargebracht hatten[1]. Nach Schlufs des Laubhüttenfestes kehrten die meisten Teilnehmer in ihre Ortschaften zurück. Die andern dagegen, die sich zur Übersiedelung nach Jerusalem entschlossen hatten, begaben sich nunmehr zur Herstellung ihrer Wohnungen in die Hauptstadt. Über der Sorge für das eigene Heim aber mufste das Interesse an der Wiederherstellung des Tempels für den Anfang ein wenig in den Hintergrund treten. Das Erkalten des Interesses schlug aber nach Fertigstellung der Wohngebäude nicht in sein Gegenteil um, sondern nahm, wie es der menschlichen Natur eigen ist, immer mehr zu. Die eingetretene Unlust wurde zudem durch eine Mifsernte im darauffolgenden Sommer, April bis Juni 537, gesteigert. Da trat der Prophet Aggäus auf und erklärte die Mifsernte für ein von Gott wegen der beim Tempelbau gezeigten Lässigkeit verhängtes Strafgericht. Auf dies hin nahm das Volk die Arbeit am Tempel in Angriff. Es geschah dies nach Agg 1, 25

[1] וַיַּעֲלוּ in Esr 3, 3 ist Plusquamperf. — בְּאֵימָה עֲלֵיהֶם מִפְּנֵי הָאֲרָצוֹת = „Entsetzen oder Abscheu vor den Bewohnern des Landes hatte sie befallen“, = בָּאָה אֵימָה.

am 24. Elul (d. i. Mitte August). Dieses Datum stimmt mit dem in Esr 3, 8 überlieferten, wonach die Wiederherstellungsarbeiten „im 2. Monat des 2. Jahres nach der Rückkehr“ (d. i. eben im Elul) begannen. Wenn Aggäus hierbei „das 2. Jahr des Dareios“ als Jahr des Bauanfangs nennt, so sieht man daraus, dafs er, ebenso wie Zacharias, die Jahre des Dareios-Kambyses, in Übereinstimmung mit der Nabonid-Kyros-Chronik (KB III 2, 135 Z. 25), vom Nisan 538 an gerechnet hat. Bei jenen Wiederherstellungsarbeiten handelte es sich nicht um eine eigentliche Grundsteinlegung; denn der Tempel war von den Chaldäern nicht von Grund aus zerstört, sondern nur durch Feuer verheert worden. Fundamente niedergebrannter Gebäude aber pflegt man nicht neu zu legen, denn sie leiden durch das Feuer keinen Schaden. Man denke nur an die niedergebrannten assyrischen Tempel und Paläste, deren Fundamente heute noch intakt sind. Bei der Zerstörung des Tempels beschränkten sich die Chaldäer eben darauf, dem Tempelgebäude seinen festungsartigen Charakter, den dasselbe mit andern Tempeln des Altertums gemein hatte (Billerbeck, Der Festungsbau im alten Orient, 1900, 21), durch Vernichtung der Armierungsbauten zu nehmen. Demgemäfs erstreckte sich auch die Wiederherstellung vornehmlich auf diese Teile[1].

[1] Dieser Ansicht steht das in Esr 3, 10. 11. 12 gebrauchte יסד nicht entgegen. Dasselbe hat nicht blofs die Bedeutung „fundamentieren“, sondern auch die weitere „festigen, befestigen, verstärken“, wie das lat. fundare „begründen, festmachen, befestigen“ und das assyr. Nomen uššu (s. KB III 2, 94 Col. II 1). Diese weitere Bedeutung pafst auch gut für das vielgedeutete בְּיָסְדוֹ Esr 3, 12: sie hatten noch mit eigenen Augen den ersten Tempel „in seiner Befestigung“, oder wie Agg 2, 3 sagt, „in seiner Herrlichkeit“ gesehen. Auch das in Esr 4, 12; 5, 16; 6, 3 vorkommende Nomen אֻשׁ hat, wie das assyrische uššu, die Bedeutung „Befestigung, Armierungswerke“. Daher ist die Übersetzung von Esr 6, 3 וְאֻשּׁוֹהִי מְסֻבָּלִין bei LXX oder richtiger bei Theodotion: καὶ ἔθηκεν ἔπαρμα „eine Aufmauerung, Erhöhung anfertigen“ als gelungen zu bezeichnen. Auf Befestigungen des Tempels deutet auch die Notiz in Esr 6, 3, wo die Höhe des Tempels auf 60 Ellen = ca 30 m angegeben ist. Da eine Höhe von 60 Ellen Kirchturmshöhe ist, kann von diesen 60 Ellen nur etwa die Hälfte, ca 30 Ellen, auf die Höhe des Tempelgebäudes selbst entfallen. Tatsächlich war auch der Salomonische Tempel nur 30 Ellen hoch (3 Rg 6, 2). Demnach müssen

Auf die Kunde von der Aufnahme der Wiederherstellungsarbeiten versuchten „die Widersacher Judas und Benjamins“ (Esr 4, 1), d. h. die Angehörigen des aus Israeliten und verschiedenen Volksstämmen des einstigen assyrischen Reiches gebildeten Mischvolkes auf palästinischem Boden (Nikel, Die Wiederherstellung 94), zu den Arbeiten am Tempel zugelassen zu werden. Sie beriefen sich darauf, dafs auch sie schon seit langer Zeit dem Herrn ihre Opfer in Jerusalem dargebracht hätten (Esr 4, 2. Jer 41, 5). Ihr Gesuch wurde abgewiesen, weil man mit ihnen während des Mauerbaues schlechte Erfahrungen gemacht hatte (Neh 2, 19—20; 4, 1—17; 6, 1—14). Diese Erfahrungen liefsen billig an der Aufrichtigkeit jener Bitte zweifeln. In Wirklichkeit beabsichtigten denn auch die Samaritaner, durch die Anbahnung religiöser Gemeinschaft die Aufsaugung der kleinen jüdischen Gemeinde vorzubereiten (Nikel 95). Mit jener Abweisung war aber die Trennung zwischen Judäa und Samaria endgültig besiegelt[1]. Es suchten nunmehr die Samaritaner durch

die andern 30 Ellen auf die Befestigungswerke des Tempels kommen. Die Befestigung der Tempel im Altertum bestand in der Hauptsache aus zwei oder mehreren einander einschliefsenden Umwallungen oder Enceinten (Billerbeck, Der Festungsbau 21). Eine derartige mehrfache Umwallung ist in Esr 6, 4 gemeint. גְּדֵבִין bedeutet, mag man es vom assyrischen nadbaku „Bergabhang, Wand“ oder aus dem Aramäischen = „Reihe“, hebr. טוּר, ableiten, zweifellos die Mauerwälle. Es durften demnach drei steinerne Mauern oder drei mauerbekleidete Wälle (גְּדֵבִין דִּי־אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא) mit je einer darauf befindlichen hölzernen Brustwehr (וְגִדְבָךְ דִּי־אָע חַדַת) und einem dahinter liegenden Wallgang hergestellt werden. Die bescheidenen Mafse — die Höhe der einzelnen Mauer betrug ca 10 Ellen, nämlich ca 7 Ellen Stein und ca 3 Ellen Holz (s. Billerbeck a. a. O. 7: „So hoch, d. h. 3,5 bis 4 m = 7—8 Ellen Höhe, mufste die Mauer ganz massiv und aus widerstandsfähigstem Material erbaut sein“), und die Breite der Mauer nebst Wallgang belief sich auf ca 20 Ellen; denn von den 60 Ellen Breite (Esr 6, 3) entfielen 20 auf die Breite des Tempelgebäudes (3 Rg 6, 2; 2 Chr 3, 3) — waren offenbar darauf berechnet, eine Befestigung des Tempels nur soweit zuzulassen, dafs dieselbe der Abwehr von Überfällen räuberischer Nomaden genügte, aber anderseits den geschulten Truppen des Grofskönigs im Falle einer Rebellion keinen ernstlichen Widerstand zu bereiten vermochte.

[1] Damit ist zugleich die unterste Grenze für die Zeit der Herübernahme des Pentateuchs durch die Samaritaner gegeben.

Intriguen beim persischen Hofe ihre Absicht zu erreichen. Sie dingten sich vor allem für ihre Anklagen Wortführer am Hofe des Groſskönigs. Diese muſsten die Arbeiten am Tempel als weit über das erlaubte Maſs hinausgehend und darum als staatsgefährlich denunzieren. Auf diese Anklagen folgten, wie heute noch im Orient, langwierige Untersuchungen und zeitweilige Einstellung der Bauarbeiten. Dann wurden Versuche zur Weiterführung derselben unternommen. Diese riefen wieder neue Anklagen, Untersuchungen und Einsprüche hervor. So konnte denn bald von einer eigentlichen regelrechten Bautätigkeit am Tempel keine Rede mehr sein (Esr 4, 5), wenn schon es möglich war, dann und wann kleinere Wiederherstellungsarbeiten vorzunehmen und zu vollenden (Esr 5, 16). Jene Intriguen dauerten fort bis zum Tode des Kyros im Jahre 530 v. Chr. „und bis zur Regierung des Darjaweš, Königs von Persien“ (Esr 4, 5), d. i. des Kambyses [1].

[1] Daraus, daſs der Autor von Esr 4, 5 zwischen Kyros und Darjaweš keinen andern Königsnamen mehr aufführt, geht deutlich hervor, daſs er in Darjaweš den unmittelbaren Nachfolger des Kyros sah. Der Redaktor aber, welcher aus zwei schon vorhandenen Schriften die Verse Esr 4, 6 und 4, 7—23 zwischen die beiden Verse 4, 5 und 4, 24 eingefügt hat, scheint gleichfalls der Ansicht gewesen zu sein, daſs die in 4, 6 und in 4, 7—23 genannten Könige Aḥašweroš und Artaḫšasta nicht allein unter sich, sondern auch mit dem in 4, 5 und 4, 24 genannten Darjaweš identisch seien; denn sonst hätte er nicht die ursprünglich aufs engste miteinander verknüpften Verse 4, 5 und 4, 24 durch seinen Einschub auseinanderreiſsen können. Wenn Howorth in den Proceedings of Society of Biblical Archaeology XXIV (1902) 17 es für unwahrscheinlich erklärt, daſs ein so groſser Herrscher wie Kambyses, der in der ganzen alten Welt unter diesem Namen bekannt gewesen sei, dazu noch den Namen Artaxerxes getragen habe, so übersieht er die Möglichkeit einer Doppelbenennung. Eine solche wird aber durch die Behištuninschrift I 43 (Bezold, Die Achämenideninschriften, 1882) ausdrücklich bezeugt. Ebenso trug Xerxes I. den Namen Kyros, Dareios II. Nothos hieſs auch Ochos, Artaxerxes II. hieſs früher Arsakes, Ochos nannte sich Artaxerxes III., Arses nannte sich vorher Arogos und Dareios III. früher Kodomannos. Auch von des Kyros Vater Kambyses ist bei Nikolaos von Damask ein zweiter Name Atradatas überliefert. Dieser soll allerdings nach Bauers Vermutung (Marquart, Die Assyriaka des Ktesias, in Philol. Suppl. VI 603 629) von Ktesias aus dem Namen des Herodotischen Rinderhirten Mitradates umgestaltet worden sein; allein Gründe lassen sich hierfür nicht anführen. Zudem ist eine

Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Juden den durch den Tod des Kyros veranlafsten Regierungswechsel (Esr 4, 6 „im Anfang seiner Regierung") zum Ausbau der Stadtmauer benutzt haben, um so mehr, als sie sich dabei auf das frühere Wohlwollen des Kambyses berufen konnten. Allerdings waren die Stadtmauern schon im Jahre 538 restauriert worden (Neh 6, 1. 15; 7, 1); doch scheint sich diese Wiederherstellung mehr auf den eigentlichen Mauerkern bezogen zu haben (Esr 4, 12), während man die Wiederaufrichtung der Armierungsbauten auf die Folgezeit verschob [1]. Diese Armierungsbauten bestanden nach Billerbeck 9 u. 27 vornehmlich aus Zinnenbrustwehren mit Dächern oder aus Schuppen mit Schiefsscharten und aus Balkons von Zimmerwerk mit daran gehängten Schildern [2]. Zur endgültigen Fertig-

Umbildung des häufiger vorkommenden Namens Mitradates in den seltenen Atradatas nicht sehr wahrscheinlich. Nehmen wir einmal probeweise an, der Vater des Kyros, Kambyses, hätte noch einen zweiten, Atradatas oder ähnlich lautenden Namen geführt, dann hätte nach der bekannten orientalischen Namensregel der Enkel denselben Namen erhalten. Beim ersten Namen Kambyses trifft dies wirklich zu; dann sollte es auch beim zweiten Namen der Fall sein. Tatsächlich weisen nun die hebräischen Quellen mit den Namen Artaḫ(šasta) und Darja(weš), ebenso Ktesias mit Ἀρταῖ(ος) auf einen Atra(datas) oder ähnlich lautenden Namen hin. Dieser Name hat in der Überlieferung unter dem Einflufs der Königsnamen Dareios und Artaxerxes eine verschiedene Gestaltung erhalten. Ja selbst die Form Artaḫšasta erlitt noch eine Abänderung in Aḫašweroš, wie ein Vergleich der LXX (Ἀρταξέρξης) mit dem MT (אַחַשְׁוֵרוֹשׁ) beim Estherbuche zeigt.

[1] Daraus erklärt sich der von Bertholet unerträglich genannte Tempuswechsel der beiden letzten Verba des Verses Esr 4, 12.

[2] אֲשָׁיָא in Esr 4, 12 „die Armierungsbauten" wie in Esr 5, 16; 6, 3; אֲשַׁרְנָא in Esr 5, 3. 9 = assyr. ašurru „Wand" bedeutet die „Bedeckung oder Bedachung" der Brustwehren, daher von LXX 3 Esr 6, 4 richtig mit στέγη „Dach" übersetzt. — Esr 4, 12: „sie bauen die Stadt auf und die Mauern", d. i. den eigentlichen Mauerkern haben sie (schon) vollendet und die Armierungsbauten wollen sie (jetzt) aufrichten (חיט = „aufrichten" oder besser „zusammenfügen", im Arab. „nähen"); 13 „daher sei dem König kund, dafs sie, wenn diese Stadt aufgebaut und ihre Mauern vollendet sein werden . . ." Hier bezieht sich die Vollendung der Mauern auf deren vollständige Armierung; somit liegt kein Widerspruch zwischen den Versen 12 und 13 vor. Wahrscheinlich hatte das Original an diesen beiden Stellen verschiedene Verba; tatsächlich ist dies auch bei der echten LXX der Fall: θεραπεύειν und συντελεῖν 3 Esr 2, 17. 18.

stellung dieser Bauten schien damals der günstigste Augenblick gekommen zu sein. Zudem hatten die fortwährenden Feindseligkeiten der Samaritaner die Ausführung dringend wünschenswert gemacht. Aber eben diese Feinde waren durchaus nicht gewillt, die Befestigung Jerusalems widerspruchslos geschehen zu lassen. Sie hatten durch einige von ihnen, welche der königlichen Verordnung gemäfs (Esr 6, 9) nach Jerusalem für den Tempeldienst Salz zu liefern hatten (מֶלַח הֵיכָלָא מְלַחֲנָא Esr 4, 14 = das Salz für den Tempel herstellen bzw. abliefern), Kunde von dem Unternehmen der Juden erhalten. Auf dies hin reichten sie sofort beim persischen Hofe eine Klagschrift ein (4, 6); das gleiche geschah von seiten der Beamten Samarias (4, 7). Darin klagten sie die Juden der unerlaubten Vornahme von Befestigungsbauten unter Hinweis auf deren Staatsgefährlichkeit an. Die Antwort des Grofskönigs lautete jedoch merkwürdigerweise nicht strikte verbietend, sondern verlangte nur die vorläufige Einstellung jener Bauten („bis von mir Befehl erteilt werden wird“ Esr 4, 21). Die willkürliche Initiative der Juden mufste der König allerdings rügen, und er tat dies durch den Befehl zur Einstellung der Bauten; anderseits aber liefs er doch durch jene Zeitbestimmung (4, 21) die Geneigtheit durchblicken, zur gelegenen Zeit die Erlaubnis zur Vollendung der Stadtmauer zu geben. Die Empfänger der königlichen Botschaft aber beschränkten sich nicht darauf, den Juden den Befehl des Königs bekannt zu geben (4, 21), sondern eilten persönlich nach Jerusalem, wo sie unter Anwendung von Gewalt die Juden zur Einstellung der Arbeiten zwangen (4, 23), und zwar nicht blofs der Arbeiten an der Stadtmauer, sondern auch am Tempel. „Damals“, d. h. am Anfang der Regierung (4, 6) des Kambyses im Jahre 530, „wurde jegliche Arbeit am Tempel eingestellt und blieb eingestellt bis zum zweiten Jahre der Regierung des Darjaweš“ (4, 24), d. i. Kambyses, im Jahre 528. In diesem Jahre traten die Propheten Aggäus und Zacharias zum zweitenmal auf und ermunterten die Juden zur Wiederaufnahme der Arbeiten am Tempel (Esr 5, 1. 2), indem sie einen glücklichen Fortgang

derselben verkündeten. Ein solcher trat auch in Bälde ein. Es hatte nämlich auf die Anfrage des persischen Statthalters Tattenai der König Kambyses, um den durch die verschiedenen Anklagen verdunkelten Sachverhalt wieder aufzuhellen, das Dekret des Kyros aufsuchen lassen. Dieses lieſs er in einem Auszug dem Statthalter zur Orientierung mitteilen. Zugleich brachte er auch seinen eigenen früheren Erlaſs, den er im Anschluſs an das Dekret des Kyros gegeben hatte, wieder in Erinnerung (6, 8 מִנִּי שִׂים טָעֵם Perf., nicht Präs., wie denn schon die LXX richtig καὶ ἐγὼ . . . ἐπέταξα übersetzt hatte 3 Esr 6, 27; zum Inhalt des Erlasses s. 3 Esr 4, 52. 53). Jetzt konnten die Juden ungestört an die Weiterführung der Wiederherstellung des Tempels gehen „infolge der Erlasse des Kyros und des Darjaweš, d. i. des Artaḫšasta“ (Esr 6, 14). Ungefähr zwei Jahre später, „im 32. Jahr des Artaḫšasta“ (Neh 13, 6), d. i. im Jahre 527 v. Chr., reiste Nehemias an den persischen Hof. Warum er dies getan hat, darüber gibt er selber keinen Aufschluſs, vielleicht aber die Notiz bei Josephus, Altertümer 11, 4, 9, nach welcher Zorobabel mit vier andern Männern, darunter Mardochaios-Mordekai (Esr 2, 2. Neh 7, 7) und Ananias = Nehemias' Bruder Ḥanani, zum Könige reisten, um die Samaritaner wegen Störung des Tempelbaues und wegen Verweigerung der ihnen zum Besten des jüdischen Tempelkultus auferlegten Beisteuer (Esr 6, 8. 3 Esr 6, 28) zu verklagen. Dies ist an sich nicht unwahrscheinlich. Die Samaritaner werden gegen Ende des Tempelbaues jener Beisteuer sich entzogen haben mit dem Hinweis darauf, daſs mit der Vollendung des Tempels, den sie, in ihrem Interesse allerdings etwas verfrüht, für ausgebaut erklärten, auch ihre Pflicht zu weiteren Beiträgen in Wegfall komme. Die jüdische Abordnung empfing vom Groſskönig ein Schreiben an die beiden in Samaria weilenden persischen Beamten Tattenai und Šetarbozenai (von Josephus in je zwei Personen zerlegt: Taganas und Sambabes, Sadrakes und Buedon). In demselben wurden die Beamten aufgefordert, für die regelmäſsige Ablieferung der Beiträge für den Tempeldienst Sorge zu tragen.

Während der Abwesenheit des Nehemias hatten sich verschiedene Mifsbräuche in die jüdische Gemeinde eingeschlichen. Als er nach ungefähr einem Jahre zurückkehrte, mufste er vor allem an die Bekämpfung derselben denken. Er ging denn auch energisch gegen sie vor (die einzelnen Mifsbräuche s. bei Nikel, Die Wiederherstellung 219—221). Unterdessen waren die Arbeiten am Tempel ihrer Vollendung entgegengegangen. Am 3. Adar[1] (d. i. Februar-März) des Jahres 524 v. Chr. war der Tempel vollständig wiederhergestellt. Nunmehr konnte an seine feierliche Einweihung gedacht werden. Diese wurde wahrscheinlich in Verbindung mit dem Passafeste in der Zeit um den 14. Nisan (d. i. Ende März) 524 aufs feierlichste vorgenommen (Esr 6, 16—22).

In diese Zeit mag auch die Sammlung der heiligen Schriften durch Nehemias fallen (die Notiz in 2 Makk 2, 13 anzuzweifeln, liegt kein Grund vor). Diese umfafsten τὰ περὶ τῶν βασιλέων; das sind wohl die historischen Bücher Josue, Richter, Samuel und Könige; sodann τὰ περὶ τῶν προφητῶν, die Prophetenschriften; ferner τὰ τοῦ Δαυίδ, die Psalmen, und endlich ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων = ספרי מלכי שלמים. Die letzteren Worte scheinen auf irrtümlicher Lesung eines ursprünglichen סִפְרֵי מֶלֶךְ שְׁלֹמֹה, womit die Proverbien und vielleicht auch das Hohelied gemeint waren, zu beruhen. Ist dies richtig, dann hätte Nehemias den Grund zum atl Kanon gelegt. Dies würde auch die seltsame Tatsache, dafs die Samaritaner bei ihrer Trennung von den Juden nur den Pentateuch mitgenommen haben, zur Genüge aufklären. (Forts. folgt.)

[1] 3 Esr 7, 5 und im Anschlufs daran Josephus, Altert. 11, 4, 7 „am 23. Adar", von Bertholet bevorzugt, weil „hier eher eine Zwanzig ausgefallen als hinzugefügt ist".

# Paseḳstudien.

## Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie.

Von Prof. Dr Hubert Grimme in Freiburg i. Schw.

### 2. Uberblick über die Paseḳ-Legarmeh in 1 Sm.

Vorbemerkung. Von alten Bibelübersetzungen sind berücksichtigt: Septuaginta (= LXX, wo aber Cod. Vaticanus oder Alexandrinus für sich zitiert sind, mit dem Zusatz V., bzw. A.), Peschitta, Cod. Ambros., ed. Ceriani (= P), Targum des Jonathan (= T), Vulgata (= V); Sigle „Pas. a“ deutet an, daſs die Variante des altjüdischen Emendators ein einzelnes Textwort in unmittelbarer Nähe von Paseḳ-Legarmeh betrifft, Sigle „Pas. b“ aber, daſs eine Satzvariante zu suchen ist, die sich je nach der Stellung des Paseḳ-Legarmeh hinter dem ersten oder zweiten Worte eines Satzganzen (Pasûḳ) auf dessen erste oder zweite Hälfte bezieht. Ein vor „Pas. b“ stehendes [:] soll andeuten, daſs gegen die massorethische Überlieferung der Anfang eines Satzganzen anzunehmen sei. — Für die Überlieferung der Paseḳ-Legarmeh war die Ausgabe der Samuelbücher von Baer-Delitzsch (= H) maſsgebend.

1 Sm 1, 3 ימימה ׀ מימים (Pas. a). Versionen wie H. Es ist aber zu vermuten, daſs die Phrase מימים ימימה hier wie auch an verschiedenen andern Stellen der Bibel nachträglich eingeschoben sei und zwischengesetztes Paseḳ-Legarmeh auf eine solches konstatierende Randbemerkung geht. Erkennbar ist der Einschub noch in dem unserer Stelle fast unmittelbar vorhergehenden Passus Idc 21, 19: הנה חג־יהוה בשלו מימים ׀ ימימה אשר מצפונה לבית־אל, wo ימימה ׀ מימים gegen alle Grammatik den Relativsatz von seinem Regens trennt. Auch

2 Chr 21, 19 steht ימימה | לימים auf schwanken Füfsen; denn wenn nach dem folgenden Satze die Krankheit des Jehoram schon zu Ende des zweiten Jahres einen tödlichen Ausgang nahm, so kann von ihr nicht auch ausgesagt werden, sie habe Jahr für Jahr angedauert. Nach diesen Fällen offenkundigen Einschubs nehme ich sowohl obiges ימימה | מימים wie auch die gleiche Phrase jedesmal, wo sie mit Pasek-Legarmeh vorkommt (Idc 11, 40. 1 Sm 2, 19), als unechten Textbestandteil. Damit fällt das beliebteste Beispiel der Grammatiken, an dem der Gebrauch des Pasek als „Trenner“ von zwei gleichen, aufeinanderfolgenden Wörtern vorgeführt wird. — Der Abstrich des י | מ an unserer Stelle verwischt übrigens nicht den bezeichnenden Zug der Erzählung, dafs Elkana alljährlich nach Šilo wallfahrtete; denn an den darauf weisenden Ausdrücken in V. 7 und 21 ist nichts zu ändern.

1, 11 בעני | אם־ראה תראה [:] (Pas. b). Ich lasse Pasek-Legarmeh auf den späteren Satz ולא־תשכח את־אמתך Bezug nehmen, dessen לא־ת dasselbe besagt wie vorhergehendes זכרתני, während אמתך in dreifacher Wiederholung innerhalb eines einzigen Vordersatzes kaum erträglich ist. Diesen Satz, den LXX gar nicht wiedergibt, mag der Emendator am Rande als entbehrlich bezeichnet haben.

2, 15 ובא | נער הכהן (Pas. a). Versionen wie H. Es sind aber Anzeichen dafür vorhanden, dafs נער späterer Einschub ist, indem nicht der Priesterdiener, sondern der Priester (Hofni wie auch Pinhas) selbst die Opferregel gestört haben wird. So lasen LXX und P statt folgendem יקח ein אקח (vgl. auch V. 16 לקחתי), und die Schuld der Söhne Elis wird nur dann recht einleuchtend, wenn sie selbst, nicht aber ihre Diener die Opfernden betrogen haben. Da sie nun V. 17 נערים „junge Leute“ genannt sind, so lag eine Glosse נער = הכהן sehr nahe, die in einem späteren Exemplare an obiger Stelle (und wohl auch in V. 13) in den Text eindrang, vom Emendator aber zurückgewiesen sein mag.

2, 16 ואמר | לו (Pas. a). Nach Kerê, LXX, T, V ist לא die richtigere Schreibung; die Variante wird nichts anderes

besagt haben, zumal auch Job 5, 4 לֹא (= לוֹ) mit vorhergehendem Pasek-Legarmeh angemerkt ist.

2, 19 מימה ו מימים (Pas. a). Pasek-Legarmeh konstatiert den Einschub dieser beiden Worte; die Begründung siehe unter 1, 3.

3, 9 שכב ו לך (Pas. a). LXX (V.) ἀνάστρεφε, κάθευδε, τέκνον. Danach könnte der Emendator ein בני reklamiert haben, das aber hinter לך einzuschieben wäre.

3, 10 שמואל ו שמואל (Pas. a). Beide Worte fehlen in LXX (V.). Ihr Ursprung scheint mir mit der falschen Auffassung von כפעם־בפעם zusammenzuhängen, als hiefse es — wie auch P will — „zweimal", wobei die Erwähnung des Gerufenen nicht gut zu entbehren wäre. Klostermann streicht die Phrase. Der Emendator scheint ihren Unwert erkannt zu haben.

4, 18[1] ויהי כהזכירו ו את־ארון [:] (Pas. b). Pasek-Legarmeh zielt wohl auf die Annullierung des Schlufssatzes והוא שפט את־ישראל ארבעים שנה, der die fortlaufende Erzählung V. 18ff auseinanderreifst. Die Variante der LXX „20 Jahre" mag ein Hinweis dafür sein, dafs er ursprünglich eine schlecht geschriebene Glosse darstellte. Auch Nowack wendet gegen die Stelle ein, dafs Eli sonst immer als Priester, nicht als Richter bezeichnet werde.

4, 18[2] בעד ו יד השער (Pas. a). LXX (ἐχόμενος τῆς πύλης) und V (iuxta ostium) zeigen, dafs H zuviel bietet. Von den verschiedenen Möglichkeiten einer Korrektur, die uns das Pasek erklären kann, möchte ich zur Zeit die bevorzugen, יד zu streichen, so dafs zu übersetzen wäre: „er fiel vom Stuhle hinterrücks in das (offene) Tor"; so vermutungsweise auch Driver. Das יד wäre dann Reminiszenz an das יך bzw. יד von V. 13.

5, 4 כפות ידיו ו ושתי (Pas. a). An der Stelle des Striches hat LXX die Satzerweiterung τὰ ἴχνη χειρῶν (alia exempl. τῶν ποδῶν) αὐτοῦ ἀφῃρημένα ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια ἀμαφὲθ καὶ ἀμφότεροι, die man bisher gern als klassisches Beispiel der Doppelübersetzung eines einzigen hebräischen Satzes anführt. Doch kann ich eine solche hier nicht zugestehen. Nach dem Winke von Pasek-Legarmeh ist an dieser Stelle der Text nicht

in Ordnung; haben wir in LXX das bedeutsame Plus, so dürfen wir es auch mit jenem Winke des Emendators in Verbindung bringen und für den ganzen Passus der LXX eine hebräische Vorlage vermuten. Ich möchte die Lesart ἴχνη τῶν ποδῶν bevorzugen; da Dagon nicht sowohl „Fischgott“ als vielmehr Getreidegott bedeutet (vgl. Fr. Hrozny, Sumerisch-bab. Mythen von dem Gotte Ninrag 104), so kann die Erwähnung der Füfse seines Standbildes nicht auffallen. Das ἀμαφὲθ nehme ich als späteren, falschen Einschub, der eigentlich neben πρόθυρον = המפתן stehen sollte; was letzteres von den ἐμπρόσθια unterscheidet, läfst sich bei unserer geringen Kenntnis der altsemitischen Tempeleinrichtungen nicht ausmachen.

5, 9[1] ויהי אחרי הסבו | [:] (Pas. b). LXX gibt den Versschlufs וישתרו להם עפלים in bedeutend längerer Fassung: καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας· καὶ ἐποίησαν οἱ Γεθαῖοι ἑαυτοῖς ἕδρας; V schiebt sogar noch zwischen diese beiden Sätze ein: „Inieruntque (Gethaei) consilium“; das spricht dafür, dafs auch der Emendator den Satz um einiges länger gelesen habe. Ich vermisse vor וישתרו „und es brachen auf“ die Erwähnung, dafs den Leuten überhaupt Pestbeulen wuchsen, und halte, bes. mit Rücksicht auf das ויך .. בעפלים von V. 6, folgendes für die ursprüngliche Fassung: ויך את־אנשי העיר מקטן ועד־גדול בעפלים וישתרו להם:.

5, 9[2] בעיר מהומה גדולה | ותהי יד־יהוה (Pas. a). Versionen wie H. Schon öfter hat man Anstofs an der seltsamen Ausdrucksweise „die Hand Jahwes wurde zum Schrecken“ genommen, so dafs Klostermann wie auch Nowack sich für Streichung von יד־יהוה erklären. Aber sollte nicht in בעיר der Fehler stecken, indem es eine verderbte Form von עור/ darstellt, etwa מעירה „erregend“ oder הֵעִיר „er erregte“, scl. יהוה (ohne ותהי יד)? Dann berührten sich auch nicht zwei העיר „Stadt“ so auffällig nahe. Die Variante des Emendators könnte einer dieser beiden Korrekturen entsprochen haben.

6, 8 כלי הזהב אשר ואת | (Pas. a). Die Versionen geben den Text von H, aufser dafs LXX אשר unübersetzt läfst. Aber ich vermute, dafs der Emendator an את כלי הזהב Anstofs

nahm. Denn כלי ist in jedem Falle ein Gefäfs bzw. bauchiger Gegenstand; selbst die כלי־שיר werden speziell die mit Resonanzboden versehenen Instrumente sein, und der נשא כלים ist der Schildträger, nicht der Träger der Hieb- oder Schufswaffen. In diesem Sinne können die goldenen Mäuse der Philister nicht wohl כלים genannt worden sein.

6, 15 את־ארון | והלוים הורידו [:] (Pas. b). Gröfsere Satzabweichungen zur zweiten Hälfte dieses Verses sind in den Versionen nicht überliefert. Aber während ihn Wellhausen wegen der Erwähnung der Leviten für eingeschoben erklärt, möchte ich aus einer andern Erwägung wenigstens seine zweite Hälfte beanstanden. Es heifst hier von den Bewohnern Bethšemeš, sie hätten „Brandopfer dargebracht und Schlachtopfer an jenem Tage zu Ehren Jahwes geschlachtet". Nun hatten sie aber nach V. 14 schon das Ihrige getan, um die Lade zu ehren: „Sie spalteten das Holz des Wagens und brachten die Kühe Jahwe dar als ein Brandopfer": der Zweck eines nochmaligen Opfers läfst sich schwer erkennen. — Auch gegen die Echtheit von ביום ההוא ist einzuwenden, dafs es sogleich in V. 16 wiederkehrt. Da ich bisher noch keine Beweisstelle dafür besitze, dafs der Emendator jemals mit Pasek-Legarmeh auf Abrogierung eines ganzen Verses gezielt habe, so kann ich auch hier nur zugeben, dafs er auf Unechtheit eines Teiles von V. 15 habe aufmerksam machen wollen.

6, 18 ועד | אבל הגדולה (Pas. a). LXX καὶ ἕως λίθου τοῦ μεγάλου; T .. אבנא .. .. Sicher berichtigte die Variante אבל zu האבן. — Dafs וְעַד falsch vokalisiert ist, liegt auf der Hand; doch möchte ich eher mit Driver וְעֹד als mit Thenius וְעַד schreiben: denn ein Stein, der mit einem Vorgange nur in zufälligem Zusammenhange steht, ist nicht den Zeugnissteinen, wie sie z. B. Gn 31, 51, Jos 24, 27 erwähnt werden, gleichzusetzen. Dem Emendator, der nur einen konsonantisch geschriebenen Text vor sich hatte, lag jedoch jede Absicht fern, auch hierüber zu entscheiden.

7, 1 ויבאו אנשי | קרית [:] (Pas. b). Die Versionen stimmen zu H; da Pasek-Legarmeh auf den zweiten Versteil deutet, so

ist vielleicht am Schlufssatz „und sie weihten seinen Sohn Eleazar zum Hüter der Lade Jahwes“ etwas beanstandet worden. Galt das Bedenken vielleicht dem Namen Eleazar? In der Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem (2 Sm 6, 1 ff) werden als Söhne Abinadabs ʿUzza und Achjô genannt. Wäre Eleazar der Priester der Lade gewesen, so hätte auch er erwähnt werden müssen. Eine Möglichkeit, diesen Widerstreit zu lösen, wäre die, in אֲחִיו (2 Sm 6, 3) nicht den Namen Achjô, sondern die Suffixform אָחִיו „sein Bruder“ zu sehen, und mit diesem Bruder ʿUzzas den Eleazar zu identifizieren.

7, 6 ויׄשפכו ׀ לפני יהוה (Pas. a). LXX las hinter יהוה noch ארצה „zur Erde“; der Emendator könnte mit Paseḳ-Legarmeh dieses Wort für die Stelle zwischen ויׄש und לפני reklamiert haben.

7, 10 וירעם יהוה ׀ בקול־גדול [:] (Pas. b). LXX (A.) läfst den ganzen Versschlufs ויהמם וינגפו לפני ישׂראל unübersetzt. Das scheint mir eine Textverbesserung zu bedeuten; denn man begreift wohl, wie ein plötzlicher Donner die auf Jahwes Hilfe gespannten Israeliten zum Angriffe ermutigte, nicht aber, wie er Verwirrung und Niederlage bei den heranrückenden Philistern erregen konnte. Diese bessere Lesart wird wohl auch in der Variante ihren Ausdruck gefunden haben.

7, 14 מאת ישׂראל ׀ לישׂראל (Pas. a). LXX παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀπέδωκαν αὐτὰς τῷ Ἰσραὴλ. Das Plus, welches LXX an der von Paseḳ-Legarmeh bezeichneten Stelle des H gibt, könnte hebräisch etwa לְדָבְקָה gelautet und vorhergehendes ותׄשבנה hierneben die Stelle eines Hilfsverbs eingenommen haben („sie hingen wieder an“). Für die Güte der Lesart von LXX spricht auch, dafs ohne sie der durch den Relativsatz unterbrochene Hauptsatz einen störenden, weil zu kurzen Abschlufs zeigt. Ich glaube diese bessere Lesart auch in der Variante vermuten zu dürfen.

9, 9 לפנים : בישׂראל כה־אמר ׀ (Pas. b). Der Vers hat bereits verschiedene Anfechtungen erfahren. Zunächst reklamiert man ihn für den Schlufs von V. 11, dessen הראה er erklären solle.

Weiter nimmt man ihn auch an dieser Stelle als späteren Zusatz. Auch Pasek-Legarmeh könnte auf eine ähnliche Erwägung hin gesetzt worden sein. Oder soll es auf die Verbesserung der verrenkten Konstruktion כי לנביא היום יקרא hinzielen, wofür LXX ungleich gewandter liest: ὅτι τὸν προφήτην ἐλάλει ὁ λαός?

9, 10 נלכה וילכו ׀ לכה (Pas. a). Versionen wie H. Wäre es nicht eine fast zu geringfügige Textveränderung, so möchte ich als Variante ein לכו נלכה vermuten, was der Mehrheit der Wandernden besser entspricht, auch an V. 9 sein Analogon hat.

9, 12 הנה לפניך מהר ׀ עתה (Pas. a). LXX ἰδοὺ κατὰ πρόσωπον ὑμῶν· νῦν. Danach könnte die Randglosse zunächst das schon von Wellhausen konjizierte לפניכם enthalten haben; weiter aber wohl noch ein (א)הו, das in (מ)הר stecken wird. Sinn: „Seht, da ist er gerade vor euch".

9, 16 מחר ׀ כעת : (Pas. b). Nach LXX und T ist im vorletzten Sätzchen כי ראיתי את־עמי zu lesen את־עני עמי (wie Ex 3, 7). Doch zweifle ich, ob die Variante, die, nach der Stellung von Pasek-Legarmeh zu schliefsen, einen Satz betraf, nur dieses eine Wort enthielt. Als stilistische Unebenheiten empfinde ich ebensosehr das dreimal wiederholte עמי wie die Aufeinanderfolge der beiden kleinen mit כי eingeleiteten Schlufssätze, und fühle mich versucht, dem Emendator die Anmerkung unterzuschieben, dafs der erstere von ihnen überflüssig sei.

9, 24[1] והעליה וישם ׀ לפני שאול (Pas. a). LXX καὶ παρέθηκεν αὐτὴν ἐνώπιον Σαοὺλ. Daraus entnehme ich — statt mit Geiger (Urschrift 380) an האליה „den Fettschwanz" oder mit Klostermann an הכליה „die Niere" zu denken —, dafs וישם Glosse zu dem als ויעליה „er hob (aus der Schüssel) heraus" zu rekonstruierenden העליה sei, und lasse ebenso die Variante gelautet haben.

9, 24[2] שמור־לך ׀ לאמר העם קראתי (Pas. a). Die meisten neueren Erklärer finden an den dem Pasek-Legarmeh vorhergehenden und nachfolgenden Worten etwas zu ändern (vgl.

z. B. die Satzauffassung von Nowack: אחרו לך לאכל עם הקרואים). Wer aber den Wink von Pasek-Legarmeh versteht, wird seine Emendation auf das eine Wort לאמר beschränken. An seiner Stelle bietet LXX παρὰ, las also wohl מֵאַחַר oder מאחרי. Setzt man dieses in H ein und tilgt noch das ה vor עם in Anbetracht des י hinter מאחר, so ist damit wohl alles Notwendige für unsere Stelle getan, die nun ausdrückt: „denn gerade für diesen Zeitpunkt ist es dir aufbewahrt hinter den Leuten her, die ich eingeladen hatte", d. h. nachdem die Eingeladenen schon ihre Portion bekommen haben. — Auffälligerweise gibt P die Worte לאמר ה' ק' gar nicht wieder; man könnte darauf den Schluſs bauen, daſs sie ursprünglich nicht im Texte gestanden hätten. Aber unser Pasek unterstützt diese Hypothese nicht; denn um drei Worte zu abrogieren, hätte der Emendator es wohl zu Anfang des Satzganzen, also hinter ויאמר setzen müssen.

10, 3 אחד נשא ׀ שלשה גדיים (Pas. a). Versionen wie H. Ich beanstande שלשה; denn der Wallfahrer, der drei Böckchen auf einmal trägt, scheint mir schon an und für sich, wie auch im Vergleich mit seinen Reisegefährten, die nur drei Brotlaibe und einen Weinschlauch mit sich führen, übermäſsig belastet zu sein. Es dürfte, besonders nach Pasek-Legarmeh zu schlieſsen, שלשה nur ein späterer Ableger der vorhergehenden und nachfolgenden Dreizahl sein, weiter in גדיים älteres גדיה stecken.

10, 18 ויאמר ׀ אל־בני ישראל : (Pas. b). Im Verlaufe des Verses bietet LXX statt מיד מצרים ומיד die Lesung: ἐκ χειρὸς Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου καὶ ἐκ. Setzt man dessen Rückübersetzung in den hebr. Text ein, so rundet sich der von Samuel vorgetragene Gottesspruch zu folgender gut metrischen Form (von 5+5+5 Hebungen) ab:

אנכי העליתי את־ישראל ממצרים
ואצל אתכם מיד פרעה מלך מצרים
וכל־הממלכות * הלחצים אתכם :

Nach dieser Richtung hin wird wohl auch der Vorschlag des Emendators gehalten gewesen sein.

11, 7 ביד המלאכים ׀ לאמר (Pas. a). LXX (A.) zeigt hinter ἀγγελῶν noch ein αὐτῶν, worin ich den Rest von älterem μερίδας αὐτῶν „ihre Stücke“ erblicke, ein Objekt, das man hier nur ungern entbehrt. So mag auch Paseḳ der Hinzufügung von נתחיהם gegolten haben.

12, 2 ועתה הנה המלך ׀ מתהלך : (Pas. a). In P findet sich kein dem מתהלך entsprechender Ausdruck. Auf diese um מת erleichterte Fassung des Satzes scheint auch die Paseḳsetzung zu zielen.

12, 3 מי לקחתי ׀ את־שור [:] (Pas. b). Daſs das am Ende der ersten Vershälfte stehende Textstück ואעלים עיני בו auf נעלים ענו בי (vgl. LXX und den hebräischen Jesus Sirach 46, 19) zurückgehe, wird jetzt allgemein angenommen; die Setzung von Paseḳ spricht dafür, daſs schon der Emendator die gleiche Stelle korrigiert habe.

12, 21 אחרי התהו ׀ ולא תסורו כי : (Pas. a). Da die Versionen auf כי keinen Bezug nehmen, so liegt der Verdacht einer Textentstellung in der Nähe dieses Wortes vor. Klostermann schlieſst von παραβῆτε der LXX auf älteres תעברו, das wiederum auf תעבדו zurückginge. Diese Konjektur läſst sich durch das ולא תפלחון des Targums stützen, ebenso die weitere Vermutung Klostermanns, daſs התהו aus einstigem התועבת entstanden sei, durch טעותא דאנון למא des Targums. Merkwürdig bleibt nur, daſs das Targum den Versanfang durch ein ולא תסטון מבתר פלחניה, d. i. das schon in V. 20 gebrauchte אל־ תסורו מאחרי יהוה, erweitert; könnte man deshalb nicht annehmen, dieser Satz sei in V. 20 unecht, in V. 21 aber an seinem rechten Platze? Auf alle Fälle betraf die Variante des Emendators etwas von diesen kritischen Erwägungen.

12, 24 אך ׀ יראו את־יהוה : (Pas. b). Im weiteren Verlaufe des Verses fügt P hinter לבבכם noch ein: „und mit eurer Seele“ und ersetzt כי durch ו; LXX aber bietet für ראו ein ἴδετε. So lieſse sich denken, daſs Paseḳ-Legarmeh auf die Satzvariante ובכל־נפשכם וראיתם (לבבכם) hindeute.

13, 5 להלחם ׀ ופלשתים נאספו : (Pas. b). Im Versschlusse weichen H, LXX und P voneinander ab, vgl. H: קדמת בית און,

LXX: ἐξ ἐναντίας Βαιθωρών. (= בית חרון) κατὰ νότου, P: „östlich von Beth'el". Die Wahl des Richtigen ist hier schwer, da alle drei genannten Orte unweit von Mikmas liegen. Man könnte dem Emendator endlich auch noch die Absicht zuschieben, diese ganze Ortsbestimmung für Glosse zu erklären; denn wo so viele unter sich abweichende Lesarten vorkommen, mag die Urlesart eine schlecht geschriebene Glosse gewesen sein.

13, 8 שבעת ימים ׀ וייחל : (Pas. a). LXX καὶ διέλιπεν . „ was, wie Klostermann erkannt hat, auf ויחדל „er war müfsig" zurückgeht. Das Ḳerê ויוחל scheint nur Notbehelf; die Variante ist wohl ersterer Korrektur entsprechend anzusetzen.

14, 3 יהוה ׀ בן־פינחס בן־עלי כהן ׀ ואחיה בן־אחטוב אחי אי־כבוד: Die Versionen entsprechen H. Der ganze Satz von ואחיה bis אפוד trägt den Charakter einer Glosse an sich. Er ist überflüssig, da dort, wo Achija in Tätigkeit tritt (V. 18), noch einmal gesagt wird, dafs gerade er das Ephod trug; weiter unterbricht er den Flufs der Erzählung, deren Held Jonathan ist, und zudem hat die ganze Ahnenkette des Achija für die Zwecke des Berichterstatters nicht die geringste Bedeutung. Könnte da das doppelte Paseḳ-Legarmeh nicht den Zweck verfolgen, diesen längeren Satz zu abrogieren? Zwar erwartet man Satzvarianten durch Paseḳ-Legarmeh zu Beginn des Verses bezeichnet zu sehen; aber alles, was wir bisher als Satzvariante glaubten bezeichnen zu sollen, war ungleich kürzer als der obige Satz. So darf man vielleicht schliefsen: Zur Bezeichnung von besonders langen Satzvarianten kann Doppelpaseḳ angewendet werden.

14, 6 אל־הנער ׀ נשׂא כליו. Ohne zu entscheiden, ob Pas. a oder Pas. b vorliege, und an welche Variante gedacht werden könne, will ich nur hervorheben, dafs der Anfang von Jonathans Rede: „Komm, lafs uns hinübergehen zu dem Posten jener Unbeschnittenen" recht überflüssig steht, nachdem V. 1 dieselben Worte schon einmal gebracht hat. Es genügte vollkommen, dafs Jonathan mit den Worten: „Vielleicht wird Jahwe uns helfen usw." seinen Knappen für ein bevorstehendes Wagnis ermutigte und erst, nachdem dieser sich dazu bereit erklärt hat, in V. 8 den ganzen Plan entwickelte.

14, 12 את־יונתן | ואת־נשא. Versionen wie H. Welche Bewandtnis es an dieser Stelle mit Pasek-Legarmeh hat, kann ich nicht entscheiden.

14, 36 אחרי פלשתים | לילה ונבזה בהם | עד־אור. Versionen wie H. Das doppelt gesetzte Pasek-Legarmeh könnte hier (wie 14, 3) auf die Abrogierung eines über das Mafs eines gewöhnlichen Einschubes hinausgehenden Satzes gehen. Als solchen kann man hier annehmen: לילה ונבזה בהם עד־אור הבקר, an dessen נבזה schon Wellhausen, Klostermann, Budde u. a. Anstofs genommen haben. Wenn zudem לילה echt wäre, so würde wohl Sauls Frage an das Ephod (V. 37) den besonders wichtigen Umstand eines Nachtangriffes hervorgehoben haben.

14, 45 היונתן | ימות. Vermutlich Pas. a, das mit Bezug auf eine auch von LXX vertretene Variante ההיום (statt היונתן) eingesetzt sein wird.

14, 47 ויחם סביב | בכל־איביו במואב | ובבני־עמון [:]. Das erste Pasek-Legarmeh nehme ich als Hinweis auf eine Satzvariante im letzten Versteile. Eine solche zeigen LXX und P, die beide בכל unübersetzt lassen und statt ירשיע offenbar יושע in ihrer Vorlage hatten (vgl. ἐσώζετο bzw. hewâ zākê-wā); auch der Anfang von V. 48 ויעש חיל wird am besten noch diesem Prädikate angeschlossen. Das zweite Pasek-Legarmeh könnte auf eine Wortvariante hindeuten. Zwar fehlt uns eine solche für das vorhergehende und folgende Wort; aber vielleicht hat der Emendator dem in LXX erhaltenen Zusatze καὶ εἰς Βαιθαιὼρ (Luc. Βαιθροωβι) seine Stelle zwischen Moab und Ammon zugedacht. Dann könnte aber kaum auf בית־רחוב als hebräische Urform dieser Worte geschlossen werden, da dieses von den genannten beiden Gebieten zu weit abliegt.

16, 5 שלום לזבח | ויאמר : (Pas. b). LXX bietet für ובאתם אתי בזבח die ungleich passendere Wendung καὶ εὐφράνθητε μετ' ἐμοῦ σήμερον = ושמחתם אתי היום, was man wohl auch als Wortlaut der Variante vorauszusetzen hat.

16, 7 כי | לא אשר יראה האדם [:] (Pas. b). Dieser Anfang gilt schon allgemein als verderbt und wird mit Hilfe des Textüberschusses von LXX ὡς ἐμβλέψεται ἄνθρωπος ohne Zweifel

richtig zu כי לא כאשר יראה האדם יראה האלהים ergänzt. Die Bemerkung des Emendators wird kaum etwas anderes besagt haben.

17, 13 שלשת בניו ו ושם [:] (Pas. b). Der Vers gehört zu dem grofsen Textstücke, das LXX (V.) nicht kennt. Aber es ist nicht daran zu denken, dafs unser Pasek-Legarmeh irgend etwas mit der Konstatierung der Unechtheit dieses Passus oder auch nur der von V. 13 zu tun habe. Nach meiner für Pas. b aufgestellten Regel kann auf obiges Pasek hin nur ein kleinerer Satz im ersten Teile des mit ושם beginnenden Satzganzen beanstandet werden. Dieser ist vermutlich der Passus שלשת בניו אשר הלכו במלחמה, den auch P[1] nicht kennt.

17, 23 מדבר ו והוא : (Pas. b). Nicht auf Änderung des zwar dunklen, aber durch V. 4 gestützten Ausdruckes איש הבנים noch des vom Kerê beanstandeten ממערות wird Satzpasek hier abzielen, sondern auf Entfernung von גלית הפלשתי שמו מנת, einer auffälligen und wegen des Zusammentreffens von מְנַת mit מִמְּעָרוֹת steif wirkenden Parenthese, die etwas schon in V. 4 Gesagtes wiederholt.

17, 25[1] איש ישראל ו ויאמר : (Pas. b). Im Verlaufe der ersten Satzhälfte wirkt das doppelt gesetzte עָלָה(ה) stilistisch unschön; nun zeigt P, dafs ihre Vorlage zwischen האיש und הזה nichts las. Auf diese kürzere Fassung wird wohl der Emendator aufmerksam gemacht haben.

17, 25[2] עשר ו המלך[2] (Pas. a?). Eine abweichende Lesart oder eine Vermutung, die zugleich eine Textverbesserung bedeutet, kann ich nicht beibringen.

17, 40 חמשה חלקי־אבנים ו מן־הנחל (Pas. a). LXX (A.) gibt die Stelle חל־אב durch λίθους wieder, fand also in ihrer Vorlage nur eines der beiden Wörter vor. Da auch Is 57, 6 חלקי in der Bedeutung „glatte Steine“ vorkommt, möchte ich auf חלקי־מן־הנחל als Urlesart schliefsen (zu der Stat. constr.-Form vor präpositionaler Ergänzung vgl. Gesenius-Kautzsch, Gramm.

---

[1] P liest statt שם: šemaihôn „ihre Namen (sind)“.

[2] In Letteris' Bibelausgabe steht ein weiteres Pasek vor המלך.

§ 130, 1) und demgemäfs auch die Randvariante wiederherstellen.

18, 10[1] רוח אלהים ׀ רעה ׀ אל־שאול (Pas. a). Versionen wie H. Aber der Ausdruck רוח א׳ רעה widerspricht der Grammatik; um Attribut zum Stat. constr. רוח zu sein, müfste רעה den Artikel vor sich haben. So wird wohl רעה Zusatz aus der Feder eines Schreibers sein, der Anstofs daran nahm, dafs die schlimme Tat Sauls auf Inspiration seitens Gottes zurückgeführt wurde. Nowack, der schon רעה aus dem Urtexte verweist, läfst beide Paseḳ-Legarmeh auf רעה Bezug haben. Das widerspricht jedoch der üblichen Praxis, nach welcher jede kleinere Variante nur mit einem einzigen Paseḳ angemerkt wird. Man wird daher nur das zweite Paseḳ-Legarmeh auf Abrogierung von רעה beziehen, das erste aber auf eine weitere Anmerkung, dafs יהוה (vgl. 19, 9) statt אלהים zu lesen sei.

18, 10[2] כיום ׀ ביום (Pas. a). Versionen wie H. Da aber in der Parallelstelle 19, 9 die Worte כ׳ ב׳ ausgelassen sind, so läfst sich mit Grund vermuten, der Emendator habe sie auch hier entfernen wollen. Zu den drei in V. 10 mit Paseḳ-Legarmeh angemerkten Textfehlern stelle ich noch einen vierten, בידו, wofür die Vorlage von P richtiger נגדו „vor ihm“ las.

18, 27 ויקם דוד וילך ׀ הוא. Ich habe nach meinen Regeln kein Recht, dieses Paseḳ-Legarmeh auf etwas anderes als eine Variante zu den es umgebenden Wörtern zu beziehen; eine solche ist aber nicht überliefert. Zu vermuten wäre allenfalls, dafs הוא ואנשיו vom Emendator als Zusatz bezeichnet worden sei; wenn David einen Kriegszug macht, sind seine Genossen auch ohne besondere Nennung miteingeschlossen.

18, 30 ויהי ׀ מהי צאתם [:] (Pas. b). Da im Kriege nicht so sehr die Klugheit wie der Erfolg den Ruhm schafft, so wird hier wohl der Lesart הצליח von T und P vor dem שׂכל von H der Vorzug zu geben sein. Ich stelle dahin, ob diese Lesart als Satzvariante im Sinne des Emendators gelten könne.

19, 9 רוח יהוה ׀ רעה (Pas. a). Hierzu vgl. das zu 18, 10

Gesagte. Man beachte den formalen, nicht wesentlichen Unterschied, dafs das auf רעה bezügliche Paseḳ-Legarmeh an jener Stelle ihm nachfolgte, an dieser aber vorhergeht.

20, 1 לפני יהונתן ׀ ויבא ויאמר (Pas. a). LXX vertritt eine bessere Wortverteilung, indem sie ויאמר hinter לפ׳ יה setzt. Die Stellung von Paseḳ-Legarmeh macht wahrscheinlich, dafs der Emendator ebendasselbe für nötig hielt.

20, 9 אם־ידע ׀ כי [:] (Pas. b). Im Verlaufe des Satzes weichen P und LXX in bemerkenswerter Weise von H ab: erstere läfst לא אתה unübersetzt, letztere fügt hinter אתה (als אתה „du“ genommen) noch בעריך ein, wenn anders nicht בעריך das אתה ersetzt. Inhaltlich klar ist nur die Fassung von P; ob sie aber die des Urtextes bzw. auch der späteren Randverbesserung ist, will ich nicht entscheiden.

20, 12 מחר השלשית ׀ כעת (Pas. a). Mit LXX wird wohl auch der Emendator einem Texte den Vorzug gegeben haben, der מחר verwarf.

20, 21[1] ממך ׀ הנה החצים (Pas. a). LXX ὧδε ἡ σχίζα ἀπὸ σοῦ; danach vermute ich in der Variante den Singular החצי.

20, 21[2] קחנו ׀ ובאה (Pas. a). Die Kongruenz mit החצי würde die Form קחנה fordern. Aber eher als diese kleine Emendation möchte ich dem Emendator Streichung von קחנו zuschieben. Jonathan gibt seinem Diener bezüglich des Pfeiles in V. 21[a] den Auftrag: „Geh, suche den Pfeil“, und will dann je nach Umständen hinzufügen: „Er liegt auf der Strecke zwischen dir und mir“ oder „Er liegt jenseits von dir“. Eine nochmalige Erwähnung „hole ihn“ fehlt bei der zweiten Eventualität; da liegt nahe, sie auch bei der ersten für überflüssig und daher unecht zu nehmen.

20, 41 וישקו ׀ איש את־רעהו [:] (Pas. b). Man pflegt in den Schlufsworten עד דוד הגדיל eine Textverderbnis zu sehen, zumal da LXX dafür die abweichende Phrase ἕως συντελείας μεγάλης bietet. Aber Paseḳ hinter dem ersten Versworte kann nicht hierauf bezogen werden, sondern stellt einen Textfehler des vorhergehenden Satzteiles fest. Ich vermute ihn im zweiten איש את־רעהו: während es das erstemal sich als notwendiges

Objekt zu וישקו gibt, verbindet es sich weiterhin nur gezwungen mit dem keines Objekts bedürfenden ויבכו; auch wissen die Versionen offenbar nicht recht mit dem zweiten את- auszukommen, da es LXX dativisch, T akkusativisch (יָת), P gar durch die Präposition „über" wiedergibt, keine aber das allenfalls noch erträgliche „mit" darin erblickt. Streicht man das zweite איש את ר', so bedeutet mir der Rest des Satzes: „und sie weinten, bis es den David übermannte (הנדיל)". In dieser Richtung suche ich nun auch den Sinn der Variante.

20, 42 לאמר יהוה יהיה ביני ו (Pas. a). Da sowohl LXX wie T zwischen יהיה und ביני das Wort „Zeuge" = עֵד einschieben, so mag auch unser Pasek-Legarmeh auf diese Lesart deuten[1].

21, 10 בעמק האלה ו אשר הכית. Nimmt man den Vertikalstrich als Pas. a, was am nächsten liegt, so fehlt jeder Anhalt für die Beschaffenheit der angemerkten Variante; dafs T מֵישַׁר für עמק einsetzt, erklärt sich wohl daraus, dafs man sich als Schauplatz des Kampfes eine weite Talebene dachte. — Dürfte man aber Pas. b hier annehmen, so wäre der Zweck der Variante im Hinblick auf LXX vielleicht die Streichung von אחרי האפוד.

22, 3 ויאמר ו אל־מלך [:] (Pas. b). Statt יצא las LXX יְהִיו, P sowie V יֵשֵׁב; אתכם erscheint in LXX als אתך. Die nach Pasek-Legarmeh vorauszusetzende Satzvariante mag nach diesen Lesarten etwa gelautet haben: ישבו־נא אבי ואמי אתך.

22, 17 כהני יהוה ו סבו והמיתו. Es ist mir unklar, ob Pas. a oder Pas. b vorliegt; die Versionen bieten keinen Anhalt für eine Variante, die einem von beiden Fällen genügen könnte.

22, 18 בכהנים וימת ו ביום ההוא (Pas. a). LXX hat τοὺς ἱερεῖς τοῦ Κυρίου = בְּכֹהֲנֵי יהוה, was passenderweise auch als Wortlaut der Randvariante vermutet werden kann.

24, 11 נתנך יהוה ו היום ו בידי [:] (Pas. b). Ich nehme an, dafs

[1] Einen weiteren Textfehler sehe ich in לאמר und korrigiere daraus וְנֶאֱמַר, das sein Subjekt in folgendem יהוה, sein Objekt im vorhergehenden Relativsatz hat: „Was wir beide im Namen Jahwes geschworen haben, das lasse Jahwe in Erfüllung gehen; er sei Zeuge zwischen usw."

נתנך ursprünglich ein neues Kolon eingeleitet habe und vorhergehendes את אשר־, das grammatisch bedenklich ist, aus את אשרי „mein Glück“ (vgl. Gn 30, 13) verschrieben sei. Die für das so gebildete neue Kolon anzusetzende Satzvariante wird wegen Doppelpasek von ziemlicher Länge gewesen sein (vgl. das zu 14, 3 Gesagte). Mit Hilfe der Lesarten von LXX: καὶ οὐκ ἐβουλήθην ἀποκτεῖναί σε καὶ ἐφεισάμην und P: wemar(u) gabrē d$^{e}$'amm(i) l$^{e}$meqṭ$^{e}$lāch w$^{e}$ḥāseth läfst sich für sie ungefähr folgender Wortlaut bestimmen: ואמרו האנשים אשר עמי להרגך ואחם.

24, 17 ויהי : ככלות דוד (Pas. b). Versionen wie H. Aber es wäre seltsam, wenn die lange von David an Saul gerichtete Ansprache diesen so wenig über die Person des Sprechers aufgeklärt hätte, dafs er erst nach der zweifelnden Frage: „Ist das deine Stimme, mein Sohn David?“ das Bekenntnis seiner Schuld begonnen hätte. Diese Frage pafst wohl in die Kap. 26 geschilderte Begegnung von David und Saul, wo Saul (V. 17) den an Abner gerichteten Ruf Davids vernimmt, daraufhin fragt, ob das Davids Stimme sei, und die Bestätigung dafür von David selbst erhält. So wird einem nahe gelegt, in der Randbemerkung die Abrogation von ויאמר שאול הקולך זה בני דוד zu vermuten.

25, 13$^{1}$ חגרו : איש את־חרבו [:] (Pas. b). In LXX (V.) fehlt der folgende Satz: „Und jeder umgürtete sich mit seinem Schwerte, David aber mit dem seinigen“, der an epischer Breite wohl etwas zuviel leistet. Gegen ihn mag auch der Emendator sich erklärt haben.

25, 13$^{2}$ ויעלו : אחרי דוד (Pas. a). Hinter einem Satze „Die Leute samt David rüsteten sich“ kann nicht ויעלו־אחרי דוד folgen, da ויעלו ja das Subjekt David mit enthält. Nun hat sich allerdings der Vordersatz schon als der Unechtheit verdächtig erwiesen; es ist aber immer noch die Möglichkeit offen, dafs zu ויעלו auch David Subjekt wäre. Dann bliebe das Bedenken gegen אחרי דוד bestehen, und dieses könnte in der Randbemerkung zum Ausdruck gekommen sein.

25, 14 מלאכים : מהמדבר (wohl Pas. a). Versionen wie H.

Es fehlt mir der Anhalt zur Erschliefsung der Bemerkung des Emendators[1].

25, 20 רכבת | והיה היא : (Pas. b). Der Emendator mag die Schlufsbemerkung ותפגש אתם „sie traf mit ihnen zusammen" beanstandet haben; denn was David in V. 21f sagt, setzt voraus, dafs weder er die Abigajil, noch diese ihn vorher bemerkt habe, und dementsprechend läfst der Erzähler erst mit V. 23 die Abigajil auf David aufmerksam werden.

25, 25 אל־נא ישׂם אדני | את־לבו : Vielleicht Pas. b, mit Bezug auf den ersten Versteil. P bietet eine bedeutend kürzere Fassung sowohl von V. 24 wie von V. 25: sie enthält nämlich gar kein Äquivalent für אל־נא ישׂם אדני את־לבו und knüpft das folgende אל־איש unmittelbar an תדבר־נא אמתך באזניך (von V. 24) an. Da es sich hierbei nur um den Abstrich ziemlich überflüssiger Worte handelt, der Gedankengang von Abigajils Rede aber an Klarheit gewinnt, so kann man dem Emendator vielleicht eine ähnliche Textbehandlung zuschreiben.

25, 29 צרורה | בצרור החיים (Pas. a). Versionen wie H. Ein fester Anhaltspunkt zur Bestimmung der Variante besteht nicht. Nur wird man sagen dürfen, dafs die Vorstellung „Die Seele meines Herrn sei eingebunden in das Bündel des Lebens" uns seltsam genug anmutet, um vielleicht in einem seiner Ausdrücke für verderbt gelten zu können. Wenn Smend (Lehrb. der atl Religionsgeschichte 313, Anm. 2) sich „das Bündel des Lebens" als einen Beutel mit Steinen oder auch als ein Bündel von Pfeilen denkt, das man schüttelt, so spricht dagegen, dafs wir von keinem lospfeilschüttelnden Jahwe in Israel wissen und auch keine Parallele zu Hubal, dem Götzen des mekkanischen Heiligtumes, gezogen werden kann, da dieser die Lospfeile frei in der Hand gehalten haben soll. Ich ziehe vor, צרור mit T als einen גֻּנְּז, d. i. nach Ez 27, 24 (גנזי ברומים) ein gröfserer Ballen, zu deuten, in החיים aber nicht „das

[1] Ich leite das Schlufsverbum ויעט von einer Wurzel עטט ab, die gemäfs dem amhar. g$^{u}$aṭaṭa die Bedeutung „verhöhnen" haben dürfte; zum Lautübergange g$^{u}$ > ע vgl. meine „Theorie der ursem. labialisierten Gutturale" (ZdmG LV 481f).

Leben“, sondern „die Lebendigen bzw. zum ewigen Leben Bestimmten“ zu sehen. Wie an der Ezechielstelle bunte Tücher in Ballen verpackt sind, so mögen hier die zum Zusammenleben mit Jahwe bestimmten Seelen als zu einem gröfseren Ballen vereinigt und in der himmlischen Schatzkammer aufbewahrt gedacht sein. Das Bild von Jahwes Schatzkammer ist ja alttestamentlich, vgl. Dt 28, 12; 32, 34. Jedenfalls müfste uns die Auffindung einer Variante gerade zu dieser Stelle sehr erwünscht sein.

25, 34 כי ׀ לולי מהרת ותבאתי [:] (Pas. b). Man kann Pasek-Legarmeh auf die Verschreibung ותבאי אתי = ותבאתי sich beziehen lassen oder es mit einer Satzerweiterung hinter לקראתי, zu der LXX das Material τότε εἶπα = אז אמרתי (vgl. Thenius) liefert, zusammenbringen.

25, 36 ותבא אביגיל ׀ אל־נבל : (Pas. b). Die zum letzten Satzteile zu erwartende Variante wird die Abrogierung von קטן וגדול enthalten haben, das in P unübersetzt bleibt.

26, 6 ויאמר ׀ אל־אחימלך (Pas. a). Wahrscheinlich darf man dem Emendator die Berichtigung von אחימלך zu אבימלך (vgl. LXX) zuschieben.

26, 7 ויבא דוד ואבישי ׀ אל־העם : (Pas. a). Versionen wie H. Aber schon Klostermann erhebt Bedenken gegen die Echtheit des העם, das nur einen Teil des von David erstrebten Zieles שאול + אבנר + העם darstellt; das in V. 6 erwähnte המחנה wäre ein guter Ersatz für העם und könnte vielleicht vom Emendator als bessere Lesart angemerkt gewesen sein.

26, 16 ראה ׀ ועתה [:] (Pas. b). LXX verändert die Satzstellung des אי־ff in folgender Weise: τὸ δόρυ τοῦ βασιλέως καὶ ὁ φακὸς τοῦ ὕδατος ποῦ ἐστι τὰ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ·, könnte also gelesen haben: את־חנית und אים אשר (vgl. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des AT VII 137). Aber dieser Zuruf hat doch etwas Unwahrscheinliches; zunächst wird V. 11 der Zusatz אשר מראשתו nur zu חנית gemacht; weiter bietet David in V. 22 nur den Speer zur Zurückgabe an: hätte er aber vorher die Aufmerksamkeit von Abner und Saul auch auf den an sich genommenen Becher gelenkt, so hätte er später diesen

kaum von der Zurückgabe ausschliefsen können. Ich möchte daher empfehlen, den Text von H bis auf später eingeschobenes ואת־צפחת המים für richtig zu halten. Der Konstatierung dieses Einschubs mag das Pasek-Legarmeh gelten.

26, 19 בני האדם ארורים ׀ ואם [:] (Pas. b). Ich beanstande die Echtheit der Worte היום מהסתפח : und zwar היום, weil P es ausläfst, auch David jedenfalls nicht mit Recht behaupten konnte, dafs gerade jener Tag seine Vertreibung aus Israel mit sich brächte; weiter הסתפח, weil die Wurzel ספח sonst nie mit ב konstruiert wird. Sollte die Variante nicht auf eine Lesart הסתופף „auf der Schwelle schlafen“ (vgl. Ps 84, 11) hingewiesen haben? Hierbei wäre ב an seinem Platze.

26, 21 חטאתי שוב ׀ בני (Pas. a?). Versionen wie H. Wenn Saul in seiner Reue sich zur Aufforderung herabläfst, David möge wieder zu ihm kommen, so wäre zu erwarten, dafs David in seiner Antwort darauf Bezug nehme. Das geschieht aber nicht. Aufserdem erweckt das Wort שוב die Idee, als stelle David noch den am Hofe Sauls ein- und ausgehenden Privatmann und nicht den Chef eines nach Hunderten zählenden Haufens landflüchtiger, aus ihren Stämmen ausgestofsener Leute dar, für die unter geordneten Staatsverhältnissen der Begriff „Heimkehr“ nicht existierte. Aus diesen Gründen kann man an der Echtheit von שוב zweifeln und auch in unserem Pasek-Legarmeh den Ausdruck des Zweifels seitens des Emendators sehen.

26, 23 אשר נתנך יהוה ׀ היום ביד (Pas. a). Versionen wie H, nur dafs LXX so übersetzt, wie wenn בידי in ihrer Vorlage gestanden hätte. Aber nicht ביד scheint mir einer Korrektur zu bedürfen, sondern יהוה ist auszuschalten und dann zu übersetzen: „Jahwe möge dem Manne (d. h. mir, David) seine Gerechtigkeit und Treue vergelten, ihm, in dessen Hand er dich heute gegeben hatte“; die Trennung des Relativsatzes von seinem Regens durch Einschiebung von את־צדקתו ואת־אמנתו hat nichts Abnormes, weil auch deren zwei Suffixe auf dieses Regens zurückgreifen. Damit wäre wohl auch die Variante des Emendators gefunden.

27, 1 כי המלט אמלט | אל־ארץ (Pas. a). Hinter כי lasen LXX und P noch אם. Wohl mit Recht vermutet Wellhausen, daſs dieses im folgenden המלט untergegangen sei. Stände nun Paseḳ-Legarmeh hinter המלט, so würde ich als Urlesart bzw. als spätere Randvariante אם בלט vermuten; aber nach der Stellung von Paseḳ-Legarmeh zu schlieſsen, muſs auch in אמלט ein Fehler vorliegen, so daſs eine Textform anzusetzen wäre wie: כי־אם המלטי בלט (אין־לי טוב) „für mich besteht das einzige Heil darin, heimlich zu entkommen“.

28, 12 ותאמר האשה אל־שאול | לאמר (Pas. a). Versionen wie H, nur daſs P האשה unübersetzt läſst. Mit oder ohne האשה hat die Stelle das Bedenkliche, daſs sie nicht darüber aufklärt, woran das Weib urplötzlich die Persönlichkeit Sauls erkennt. Mit Nowack stimme ich aber F. Perles zu, wenn er vorhergehendes שמואל als Verschreibung aus שאול nimmt; im Hinblick auf das Paseḳ-Legarmeh möchte ich nun noch אל- statt את- lesen und überhaupt in unserem אל־שאול das ursprüngliche, durch Zufall in eine falsche Zeile geratene Adverbiale zu ותרא האשה erblicken. Erst dadurch, daſs das Weib Saul scharf ins Auge faſst (ראה אל), wird es über ihn richtig orientiert. Die Worte את־שמואל werden nachträglich zur Ausfüllung der Sinnlücke zwischen האשה und תזעק eingeschoben worden sein.

28, 15 ופלשתים נלחמים בי. Versionen wie H. Die Beziehung von Paseḳ-Legarmeh zum Texte bleibt mir unklar.

29, 3 עבד שאול | מלך ישראל (Pas. a). Versionen wie H. Kann aber nach der Grammatik der folgende Relativsatz „der bei mir war . . .“ wirklich auf David bezogen werden? Läge nicht seine grammatische Beziehung zu Saul näher? Erscheint dadurch schon der Zusatz מלך ישראל in bedenklichem Lichte, so macht auch der Ausdruck עבד שאול stutzig. Mit der Erinnerung an das frühere Dienstverhältnis Davids zu Saul muſste Achis bei den Philistern im Augenblicke des Auszuges gegen Saul sicher den guten Eindruck seiner günstigen Empfehlung Davids vernichten. So kann vielleicht Paseḳ-Legarmeh auf die Ausscheidung der Worte „Diener Sauls, des Königs von Israel“ deuten.

30, 21 אשר פנרו ו מלכת ו אחרי דוד (2 Pas. a). Der Sinn von פנרו soll sein: „zurückbleiben“ (LXX), „müde“ (Siegfried-Stade), „feige sein“ (Klostermann). Ich ziehe vor, es mit P durch „Wache halten bei“ zu übersetzen. Dann erweist sich das folgende מלכת als unmöglich, und man wird, wiederum nach P, מלכת als Verschreibung aus הכלים (syr. mânē) „das Gepäck“ nehmen; werden doch auch V. 24 die hier erwähnten Leute als יושב על־הכלים bezeichnet. Weiter ist dann auch אחרי דוד nicht zu halten, und man darf es streichen, da P es spurlos ausgelassen hat. Wir haben also Grund, das zweimalige Pasek-Legarmeh mit zwei zu P stimmenden Randglossen in Verbindung zu bringen.

30, 22 ויען כל־איש ו רע : (Pas. b). Die zum letzten Versteil zu suchende Variante wird enthalten haben, dafs וינהגו וילכו zu streichen sei. P läfst וילכו unübersetzt; וינהגו, das schon durch sein ו postpositivum auffällig ist und inhaltlich wenig zum Heimbringen von Weib und Kind pafst, könnte seine Entstehung einer Verkennung des Satzverhältnisses hinter נִתֵּן verdanken. Es scheint nämlich eine Mischung von zwei bei נתן möglichen Konstruktionen vorzuliegen, indem das entferntere Objekt einmal in den Dativ (להם) und darauf in den Akkusativ (איש) gesetzt ist. Indem man später in איש nicht mehr den Akkusativ erkannte, glaubte man ein weiteres Prädikat notwendig zu haben und riet auf ausgefallenes ינהגו. Die Randvariante mag nun diese neue Lesart zurückgewiesen haben.

30, 24 הורד ו כי כחלק [:] (Pas. b). Der Emendator wird kaum gleich dem Ḳerê die Kleinigkeit „הורד lies הירד“ angemerkt, noch weniger aber das Vorhandensein eines Zusatzes vor כי, den LXX als ὅτι οὐχ ἥττον ἡμῶν εἰσι liest, konstatiert haben: denn die Stellung von Pasek-Legarmeh erlaubt nicht das Raten auf Worte, die noch dem vorhergehenden Satze angehören. Mir scheint, als ob Pasek-Legarmeh auf Streichung des letzten Satzstückes יחדו יחלקו gehe. Dieses erlaubt nur die Übersetzung „zusammen sollen sie teilen“, ein Grundsatz, den David den Seinigen nicht erst zu proklamieren

hat, da den Hütern des Gepäckes auf alle Fälle ihre Weiber und Kinder aus der Beute wieder zugestellt werden sollten; der Zusammenhang verlangt aber den Sinn: „zu gleichen Teilen soll ihnen zugemessen werden“, was auch LXX mit κατὰ τὸ αὐτὸ μεριοῦνται ausdrückt, ohne aber wohl einen andern hebräischen Text als den unsrigen vor sich gehabt zu haben.

31, 4 שלף חרבך ׀ ודקרני. Für die Annahme von Pas. a fehlt jeder Anhalt; unter der Bedingung, dafs der Satz שלף ff bis התעללו־בי einmal als selbständiges Kolon gemessen worden sei, liefse der Strich sich als Pas. b deuten und auf Ausscheidung des nach 1 Chr 10, 4 überschüssig stehenden, auch inhaltlich bedenklichen (vgl. Wellhausen) ודקרני beziehen.

31, 7 בעבר הירדן ׀ ואשר (Pas. a). In P fehlen die beiden Worte, zwischen welche Pasek-Legarmeh eingesetzt ist, und אשר־בעבר (ה)עמק bildet mit הירדן ein Genitivverhältnis. Mit dieser Auffassung deckt sich ungefähr die Lesart von 1 Chr 10, 7, nach welcher nur die Leute flohen, welche בעמק, d. h. im Jordantale, dem jetzigen Gôr, wohnten. So darf man wohl dem Emendator die Absicht beilegen, ואשר בעבר, vielleicht auch noch הירדן als Glosse zu kennzeichnen und auszuscheiden.

# Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung.

Von Prof. Dr Joh. Göttsberger in München.

Die im folgenden kurz beschriebenen Pergamentblätter wurden erworben gelegentlich des Ankaufes einer Sammlung von Papyrushss, die der vorsorgliche gegenwärtige Leiter der kgl. b. Hof- und Staatsbibliothek, Geheimrat Dr G. v. Laubmann, durch Vermittlung von H. Thiersch im Jahre 1900 den reichen Schätzen der Münchener Bibliothek zuführte (vgl. Archiv f. Papyrusforschung I 468—501; II 124f). Vom Verkäufer als Zugabe zu dem umfangreichen Erwerb von Papyrushss gewährt, konnten sie keine grofsen Erwartungen erwecken. Immerhin war es bei den damaligen Aufsehen erregenden Funden auf dem Gebiete der hebräischen Literatur (Sirachtext) nicht ausgeschlossen, dafs ein günstiger Zufall mit den unscheinbaren hebräisch beschriebenen Blättern und Fetzen dem ersten Bearbeiter irgend ein wertvolles Stück in die Hände spiele. Wenn nun auch das Finderglück dem Schreiber dieser Zeilen, dem der entgegenkommende Leiter der Staatsbibliothek die Fragmente zur Bestimmung und Verwertung gütigst zur Verfügung stellte, nicht gewogen gewesen ist, so mag es doch nicht zwecklos sein, das Ergebnis der Prüfung nach dem Vorgange anderer Bibliotheksverwaltungen zu veröffentlichen. Vor allem ist es von Interesse, zu wissen, was für Kaufsobjekte im Oriente umlaufen, und im ganzen ist das hier Verzeichnete der Art nach nicht viel verschieden von der Hauptmasse dessen, was insbesondere englische Bibliotheken erwarben. Sodann befindet sich darunter doch ein verhältnismäfsig bedeutsameres Stück, das einer

näheren Untersuchung wert ist: das im Titel eigens bezeichnete Bruchstück der Saadja-Übersetzung. Letzteres sowie der Umstand, dafs ein Drittel der Fragmente der biblischen Literatur angehört, rechtfertigt die Veröffentlichung in dieser Zeitschrift. Der Fragmentenfaszikel trägt provisorisch die Bibliothekssignatur: Cod. hebr. 419.

A. Biblische Fragmente (Cod. hebr. 419. I. 1—5):

1. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten zu je 3 Kolumnen von 27 Zeilen (Höhe 27 cm, Breite 25 cm). Inhalt: Nm 26, 44—28, 8; 31, 35—32, 39; Text vokalisiert, mit Massora magna (1 Zeile am oberen, 2 Z. am unteren Rande) und parva.

2. Einfaches Blatt mit 2 beschriebenen Seiten zu je 3 Kolumnen von 20 Zeilen (32×32). Inhalt: 1 Sm 2, 15—3, 5; Text vokalisiert, mit Mass. magna (3 Z. unten) und parva.

3. Bruchstück mit einzelnen Worten und Zeilenresten aus Jer 8, 9—21. Text vokalisiert, Massora parva.

4. Stück von einem Doppelblatt mit noch erkennbaren Resten von Ruth 1.

5. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten, 22—24 durchlaufende Zeilen (20×21). Inhalt: Arabische Übersetzung von Prv 10, 1—11, 18; 18, 19—20, 16. Näheres am Schlufs.

B. Talmudische Fragmente (Cod. hebr. 419. II. 1—5):

1. Halbes Blatt in breitem Format, Schrift grofsenteils zerstört. Inhalt: Aus (bab.) Jebamoth f. $74^a$—$75^a$ mit Randnoten.

2. Kleines Blattfragment (Breite 16 cm). Inhalt: Aus (bab.) Sanhedrin f. 59.

3. Einfaches Blatt (21×18). Inhalt: Pirḳê Abôth IV 5 bis V 4.

4. Doppelblatt mit 3 beschriebenen Seiten ($26^1/_2$×22). Inhalt: Aus (bab.) Nidda f. $14^a$—$15^b$; f. $64^b$—$65^a$. Eine Seite unbeschrieben, vielleicht für andere Verwendung abgeschabt.

5. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten ($19^1/_2$×18). Inhalt: Schlufs und Beginn der Mischnatraktate Tebul jom resp. Jadajim mit arab. Randnotizen in hebräischer Schrift.

C. Aus der späteren jüdischen Litteratur (Cod. hebr. 419. III): Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (20×21,

Rand zerstört). Inhalt: Scheelthoth, d. i. Untersuchungen, die sich gewöhnlich an die Sabbatslesungen anschlossen. Die hier erhaltenen Reste handeln nach S. 2 und 3 von Ex 10, 1 und 13, 17 (nach B. Mayer, Das Judentum, 1843, 544, Paraschen vom 27. Januar und 3. Februar). Identisch mit den Scheelthoth des R. Achai (vgl. über ihn Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge bei den Juden², 1892, 66).

D. Liturgische Fragmente (Cod. hebr. 419. IV. 1—3):

1. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (25×21), Fragment eines Machsor mit folgenden Stücken: a) Schlufs eines Gedichtes, dessen 2. Vers jedesmal beginnt mit בצום השביעי (auf den 7. Fasttag oder auf das Fasten des 7. Tišri, zwei Tage vor dem Versöhnungsfeste); b) „Schubah des R. Elieser", ein religiöses Gedicht, dessen vierzeilige Strophe im 1. und letzten Verse je mit שוּבָה resp. תפתח beginnt; c) Stücke aus der Thephilla für den Versöhnungstag; vgl. Sachs, Das Gebetbuch der Israeliten²¹, 1893, 416ff oder den Prager Machsor, Band für den Versöhnungstag (Ausgabe von 1846).

2. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (21 1/2×17 1/2). Inhalt: Poetisch-liturgische Stücke; z. B. S. 2 Anfang der Haphtare Is 6, 1, wozu ein Piut gefügt wird mit den Ausgängen der Versstücke von Is 6, 1 als Reim; die Stücke des 2. Blattes finden sich mit einigen Abweichungen im Mussaph-Gebet des Versöhnungstages.

3. Eckstück eines Blattes. Auf der rechten Seite ein religiöses Gedicht, durchgängig auf אש reimend; ein Gedicht mit dem gleichen Reim, wenn auch nicht dem Inhalte nach sich ganz deckend, findet sich im Prager Machsor für den 2. Tag des Neujahrsfestes (Ausgabe von 1846 S. 134ff). Auf der 2. Seite Reste eines Gedichtes mit Strophenreim.

E. Einzelne Stücke (Cod. hebr. 419. V. 1—2):

1. Halbes Blatt mit fehlendem Eck (Breite 16 cm), wohl ein Midrasch zu Nm 25 (?).

2. Eck eines einseitig beschriebenen Blattes, arabisch in hebräischer Schrift. Inhalt: Wohl ein Kaufvertragsfragment.

Eine besondere Erörterung verdient noch das Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung. Auffallen mufs sofort die Anlage: jedem Verse sind die hebräischen Anfangsworte vorausgeschickt, sei es dafs demjenigen, für den sie bestimmt war, der hebräische Text nur angedeutet zu werden brauchte, oder dafs die Entstehungsweise und der Zweck der Arbeit dies mit sich brachte. Die Varianten dieser hebräischen Versstücke gegenüber dem MT sind, wie zu erwarten, nicht bedeutend, meist nur Verschiedenheiten der Schreibung: 10, 4 רש עושה; 10, 10 קרץ עינין; 10, 19 ברוב; 10, 26 לשינים; 11, 16 אשת חיל und zwar mit besonders grofser Schrift wie משלי שלמה 10, 1 als Überschrift (dem Schreiber schwebte offenbar 31, 10 vor Augen, wo die Lesart stimmt und auch die Fassung als Überschrift am Platze ist); 19, 3 יוסיף; 19 13 הוות; 19, 21 רבות מח׳ wieder grofs geschrieben; ebenso 20, 8 מלך יושב.

Auch die Varianten zu sonst bekannten Zeugen der Saadja-Übersetzung sind von keiner grofsen Bedeutung. Da die Herausgabe des Textes durch J. Derenbourg (Oeuvres complètes de R. Saadja ben Josef al-Fayyoûmî VI: Les Proverbes 1894) für absehbare Zeit abgeschlossen ist, mag es am Platze sein, die Lesarten hier zusammenzustellen.

Die Wiedergabe des arabischen Lautbestandes durch das Hebräische ist nicht so genau wie bei Derenbourg. Es fehlen דּ, הּ (bei stat. constr. gibt unsere Hs gern ת), בּ, תּ; dagegen werden גּ, טּ, שׂ bezeichnet; Tešdîd ist nicht gesetzt. Im übrigen finden sich folgende Differenzen (voran setze ich die Lesart der Ausgabe im Texte, nach ] die Lesart der Hs):

10, 1 סלימאן [סלימן — 7 יבלי [יבלא — 8 יקבל [יאכד (أخذ) — 11 אלצאלחין [אלצאלחן — 12 נמיע אלגרום [om נמיע — 15 רתאתהם [ותרך — ?סבול [סביל — 17 אלחיוה [חיוה — 16 ארתאתהם לשפתיה [שפתיה — 19 צנאעה (Schreibfehler?) הי [שנאעה הו — 18 ברכת [ברכה — 22 תנני = Hs; Ms ב׳ und ג׳ von Der.: הי תנני[1] — אלמסקה [משקה (sonst) — 24 ללו [אללה (wohl Schreib-

[1] Der Text Derenbourgs beruht auf der Oxforder Hs: Catal. Neubauer Nr 119 (= א׳); ב׳ = Brit. Mus. Ms. Or. 2375; ג׳ = Kgl. Bibl. in Berlin Ms. or. fol. Nr 1203.

fehler) — 26 וכאלדכאן [לראסליה — ואלד = Hs יזיד 27 — לראסלה (viell. רגא אלצ' [צבר אלצאלחין 28 — (ג' und ב' von תויד (gegen beeinflufst von 28b) — 29 ואנדקאק [ואפתראק — 30 ואלצאלח [ואלטאלמין om ו (= MT) — ואלטאלמון (Einfluſs des Neuarabischen?) יגמי [ינמו 31 — לא [לא יסכנון אלארץ[1] יסכנן אלאדר —.

11, 2 אתי] [אתא — 3 וזיף] [וסיף — 4 אלקיאמה] [om אל — ו om [וצלאח 6 — טרקה [טריקה 5 — א' = ואלצדקאת [ואלצדקה (= MT) — יעקלון] [om — 7 אלאנסאן] [אלאנסן (ebenso 19, 3. 11) — אלצאלחין] [אלצאלחון 9 — (חיניד) חינד] [add אלמנלין (vgl. zu 10, 30) בברכת] [בברכה 11 — ירנן] [ירננו — אלבלאד] [אלבלד 10 — (stat. constr.) למן = Hs (gegen] [ישאר — 15 וקע] [(?)וקע — חייל] [חיל 14 — וקאר = Hs gegen אליסאר 16 — אנגביה] [אנגביא — (א' von למא קאסי] [קאס — גסמה] [אקרבאה 17 — חטא] [חט — (ג' und ב' von (אלקאסי :ג' u. ב').

18, 19 באנו (Korrektur des Der.)] [כאנו = den 3 Mss — מן = Hs (gegen פי von ב' und (ג' — 21 חיאה] [חיוה — 22 מן am Versbeginn] [מן ענד א' — ו praem — 23 ענד om] [תרי praem — ו [מן אך — (?) מלאום] [ילאום — 24 באלעזה] [בעזה — ואלמיסר] [ואלמוסר מן אלאך.

19, 4 אלמאל יזיד אצחאבא (ב' ג' u. :אצדקא) כתירין] [ואלצעיף אלמאל יזדאד בכתרה אלאצדקא (?) ויפקיד מן] [ינפרד חתי מן אצחאבה צאחבה יכתרקאן (sachlich identisch, formell aber vollständig voneinander abweichend) — 5 [כמא אן = ב' u. ג' — יברו כדאך om; — (ג' u. ב' bieten auch ואלמתפוה) יברא מן בלה ואלמ'] [אלמתפוה — פ' מן] [פכיף אן — ותרא] [ותרי 7 — לא ינפלת מן רזיה] [לא יפלת praem ו [כמא 9 — למן] [מן 8 — מתאתיה] [מתואתיה — אמירא] [אמורא praem ו [אלעקאל 14 — צכב] [צכאב 13 — יברא] [יברו — (vgl. 19, 5) בטרק] [בטריק 16 — (vgl. 11, 5) אלראף] [אלראוף 17 — עלי אלמסכין] [om עלי — ואולאוה] [ואיליאוה 19 — עלי אפכאר] [אפכארא 21 — ענד רבה בל כלצה מן גמיע ודלך וזיד פי אדבה אלכ' [כדב — כיר om] [פקרה כיר — ג' u. ב'; om לה] [אליה 22 — ואלמסתתר] [ואלמסתכתר — ו praem] [תקוי 23 — (wohl Schreibfehler) ימלב] [יטאלב (gegen ב' u. ג': ילאזם) אלגצארה = Hs; ב' u. ג': מתלא] [אבוה 26 — אבוה.

[1] Viell. auch יסכנו zu lesen.

20, 1 ללדאה [לדאה — 5 פהם [דא פ׳ דו (voraus geht אש) — 6 אלנאס] om — אלצחה] om אל — 7 טובי] טובא — 9 אני זכית] — 10 אני קד ז׳ — ואלצנגתאן] — ואלצנגאת] [מעתדלין — 13 אלמ׳] — 14 כילא — תגד] אן ת׳.

Wiewohl die Varianten meist nur verschiedene Schreibarten[1] (auch blofse Schreibfehler[2]), kleine formelle Differenzen[3] darstellen, so sind doch darunter auch einige bedeutendere selbständige Lesarten, die das Fragment als einen Zeugen den übrigen wenigen Textzeugen beiordnen. Die selbständigen Lesarten sind bedeutender als diejenigen, die eine vorherrschende Hinneigung zu irgend einem der drei von Derenbourg zugänglich gemachten Texte bekunden. Doch ist an der Mehrheit der Stellen, wo die Hss auseinandergehen, unser Zeuge an der Seite des Textes der Ausgabe (א׳) zu finden (10, 22. 27; 11, 4. 15. 17; 18, 19; 19, 22. 23. 24); seltener geht er mit ב׳ und ג׳ des Derenbourg (11, 15. 17; 19, 4. $5^{bis}$) gegen א׳. Die Richtung der selbständigen Lesarten ist nicht bestimmt. Wenn 10, 26 unsere Hs sich der LXX anschliefst, so steht sie anderseits 19, 5 und 19, 17 dem MT näher als die sonst bekannte Lesart. Die Variante 10, 29 könnte man unmittelbar auf das Hebräische zurückführen, sofern unserer Hs besser מכתה (st. מחתה) entspräche. Von den bedeutenderen Lesarten sind 19, 4 und 19, 19 selbständigen Ursprungs; erstere entfernt sich mehr vom MT, $19, 19^b$ ist in der Auffassung dem Hebräischen näher gekommen; die Hinzufügung bei $19^a$ ענד רבה scheint das Streben nach Klärung des Sinnes als Grund der Änderung zu erweisen.

[1] Z. B. plene geschriebenes a wird bald bezeichnet, bald nicht; Unterschiede in der Transkription finden sich ab und zu; ا und ى am Wortende wechseln.

[2] Nom. plur. ין statt ון wird auch von J. Cohn (Das Buch Hiob übers. und erkl. vom Gaon Saadia 7) in andern Hss bemerkt. Hier findet sich auch im Sing. die gleiche Vertauschung: 19, 26; 20, 5.

[3] Synonyme Worte wechseln ab; z. B. 10, 8. 28; im formellen Ausdruck finden sich bedeutungslose Varianten, z. B. 10, 19; 18, 22; 19, 7. 8.

# Neutestamentliche Prinzipienfragen.

Von Prof. Dr Jos. Sickenberger in München.

Chronistenpflicht macht es dem Redakteur des ntl Teiles dieser Zeitschrift zur Aufgabe, eingehender über eine neuerdings von protestantischen Theologen mehr und mehr vertretene Auffassung des NT zu referieren, welche auf eine fundamentale Reform im Verständnis der ntl Schriften und damit der christlichen Religion selbst abzielt. Die Bewegung ist an und für sich nicht neu. Im Prinzip liegt sie bereit eingeschlossen im Mythizismus eines David Friedrich Strauſs, welcher es schon versucht hatte, „den Supranaturalismus in Mythologie umzusetzen, dieser Mythologie aber einen tief idealen philosophischen Sinn unterzulegen“ [1]. Neuerdings wird nun der Akzent weniger auf den idealen Inhalt der ntl „Mythen“ gelegt, als vielmehr auf ihren mythenhaften Charakter selbst, wobei der religionsgeschichtliche Faktor, die Frage nach der Herkunft dieser Mythen, im Vordergrunde steht.

Den Versuch, diesen Anschauungen ein programmatisches Gepräge zu geben, hat nun D. Herm. Gunkel, ao. Professor der atl Theologie zu Berlin, in einer Schrift mit dem Titel: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ unternommen. Die Schrift bildet das erste Heft [2] eines neuen periodischen Organs, der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“, welches der Verfasser gemeinsam mit Prof. Wilh. Bousset in Göttingen herauszugeben begonnen hat. Der

[1] Al. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg i. Br. 1900, 83.

[2] 8°. VII u. 96. Göttingen 1903, Vandenhoeck & Ruprecht.

neuen Zeitschrift liegt eine besondere Idee zu Grunde. Sie soll „ein Sammelpunkt zunächst für alle diejenigen Arbeiten sein, die das gemeinsame Bestreben zeigen, die Geschichte der Religion des Alten und Neuen Testaments im Zusammenhang mit den verwandten, zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen des Altertums zu erforschen und darzustellen". Schon die Namen der Herausgeber wie das Programm, mehr aber noch der Inhalt des vor dem ersten Hefte erschienenen zweiten: W. Heitmüller, „Im Namen Jesu". Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT, speziell zur altchristlichen Taufe, liefsen erkennen, in welchem Geiste die zu erwartenden Studien dieses Organs geschrieben sein werden. Referent hat in einer Rezension des Heitmüllerschen Buches die Befürchtung ausgesprochen, „der religionsvergleichende Gesichtspunkt werde wohl von der Mehrzahl der neuen Arbeiten derart in den Vordergrund gerückt werden, dafs für eine göttliche Offenbarung im positiven Sinne des Wortes kein Platz mehr bleibt" [1]. Die neue Arbeit Gunkels, welche ja noch in höherem Mafse als Heitmüllers Untersuchungen als typisches Inaugurationsprogramm der neuen Zeitschrift gelten darf, hat diese meine Befürchtung durchaus bestätigt, indem sie den Faktor einer in der Heiligen Schrift niedergelegten positiven göttlichen Offenbarung nicht nur etwa methodisch für die wissenschaftliche Untersuchung beiseite läfst, sondern ihn direkt ablehnt.

Ja G. macht neben anderem den Glauben an eine solche sogar dafür verantwortlich, dafs die ntl Forschung in seinem Sinne so zurückgeblieben ist, dafs sie in der Exegese des Schrifttextes ihre Aufgabe für erledigt ansah. „Es ist in erster Linie die wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und der zwar erweichte, aber das Denken der meisten Theologen noch immer bestimmende Supernaturalismus, wonach man behauptet, die Religion der Bibel sei spezifisch von

[1] Theologische Revue II (1903) 330 f.

allen anderen Religionen verschieden, und es könne also keine Rede davon sein, dafs man Beiträge zur Religion der Bibel und nun gar des NT von den ‚heidnischen' Religionen herbeibringen dürfe" (S. 5). Es liegt in dieser Formulierung G.s zwar eine starke Übertreibung. Denn auch der offenbarungsgläubige Theologe wird nicht behaupten, dafs Gott stets in völlig neuen Formen zur Menschheit gesprochen hat, so dafs auch nach der rein menschlichen Seite der Offenbarung eine Religionsvergleichung von vornherein ausgeschlossen wäre. Immerhin aber trennt die völlige Ablehnung des Offenbarungsfaktors G.s Anschauung von der katholischen oder orthodox protestantischen derart, dafs ein gemeinsamer Boden zur Verständigung nicht zu erzielen ist. Wir könnten uns demnach mit dieser Konstatierung begnügen, wenn es nicht auch anderseits unsere Pflicht wäre, die vom Gegner als einzige und wahre Wissenschaft ausgegebenen Resultate nebst der Solidität ihrer Beweisgründe kennen zu lernen.

G. ist zweifellos ein Achtung gebietender Gegner[1]. Mit weit ausgebreiteten religionsgeschichtlichen Kenntnissen verbindet er Gründlichkeit und Mafshaltung. Frivolität und Effekthascherei sind ihm fremd. Dafs ihm „leichtherzige Neuerungssucht" ferne liegt, versichert er selbst in der Vorrede. Auch mufs G. zugestanden werden, dafs, wer seine prinzipiellen Anschauungen teilt, manchen seiner Resultate unbedingt zustimmen mufs — ich sage: manchen; denn schon die Tatsache, dafs G. auch den „gleichgestimmten Fachgenossen" eine neue Botschaft zu künden hat, dafs er die ntl Anschauungen eines Heinrich Holtzmann, eines Harnack u. a. überbieten will, dafs er mit Wellhausen sich auseinandersetzen mufs, beweist, dafs seine Wege nicht so selbstverständlich und a priori sicher sind, wie er sie darstellt. G. will neben die im kritischen Lager längst feststehende Beeinflussung des ntl Christentums durch den Hellenismus auch die Beeinflussung durch orientalische Mythen als zweiten, aufserordentlich wichtigen

[1] Vgl. BZ I 324f.

Faktor setzen. Diese Beeinflussung soll sich via Judentum vollzogen haben. Es ist klar, dafs in Konsequenz seiner These G. zuerst mit der Anschauung, dafs das Judentum eine ziemlich selbständige, von fremden Einflüssen fast unberührte Religion darstelle, gründlich aufräumen mufs. Es werden deshalb schon wichtige Bestandteile der vorexilischen Religion als anderswoher stammend dargetan. Die Bilder der Eschatologen, welche von Weltkatastrophen, Weltbränden, Wasserfluten u. a. erzählen, seien nicht auf israelitischem Boden entstanden. „Die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer künftigen Weltreligion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Eschatologie so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines grofsen weltherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein“ (S. 24). „Der israelitischen Königshoffnung ist eine fremde, mythische vorangegangen“ (S. 25). So ist nach G. auch die Weisheitsliteratur fremden Ursprungs. Die Proverbien stammen aus Ägypten. Mit der Beweiskraft der Parallelen nimmt es G. allerdings nicht sehr genau. Wenn hier wie dort „Ermahnungen, den Frevler nicht zum Freunde zu erwählen, dem Bettler zu geben, sich nicht zu setzen, während ein Älterer steht, die Mutter zu ehren und ihrer vielen Mühsal zu gedenken, vor dem Weine sich zu hüten, dem zornigen Vorgesetzten nicht zu antworten“ u. a. sich finden, dann ist nach G. die Entlehnung der einen Literatur von der andern schon sicher. Als ob nicht auch unabhängig voneinander die Bewohner verschiedener Himmelsstriche darauf hätten kommen können, die allgemeinen Lebenserfahrungen, die wohl überall dieselben sind, in Sprichwörtern niederzulegen.

Wenn schon das vorexilische Judentum nach G. soviel des Fremden enthielt, so noch in weit höherem Mafse das nachexilische. Doch wählt sich hier G. weniger das offizielle Judentum, das ja seine Religion rein zu erhalten bestrebt war, als Objekt der Untersuchung aus, als vielmehr die tiefer liegenden Schichten, die Unterströmungen, wie sie hauptsächlich in

der apokalyptischen Literatur sich ausprägten. Vor allem ist es nach G. das Auferstehungsdogma, welches erst in dieser Zeit, „als man an diesem Leben zu verzweifeln begann“ (S. 32), vom Orient her einwanderte, nachdem es der lebensfrohen altjüdischen Religion fremd geblieben war. Ich überlasse die Nachprüfung dieser These selbstverständlich den „Alttestamentlern“, kann aber mein Erstaunen über die Methode G.s nicht unterdrücken, der es hier versteht, bestimmte Andeutungen zu verwischen, während er bei andern Gelegenheiten aus den unsichersten Spuren grofse programmatische Sätze herauszulesen im stande ist.

So gelangt denn G. zu dem Resultate, dafs das Judentum zur Zeit Christi eine synkretistische Religion gewesen sei. Es ist nun nur mehr ein Schritt, wenn die gleiche Thesis auch bezüglich des Christentums aufgestellt wird. G. wagt es denn auch, diesen Schritt zu tun. Er stellt sich dabei auf die modern kritischen Anschauungen bezüglich der einzelnen Schriften des NT, wählt also damit schon eine Basis, von der er mit einiger Unparteilichkeit sich selbst hätte sagen müssen, dafs sie nicht absolut solid sei. Und ebenso hätte er die Überzeugung gewinnen können, dafs er mit der modernen Trennung von „Christentum, d. h. der Religion der ersten christlichen Gemeinde“, und „Evangelium, d. h. der Verkündigung Jesu, wie wir sie vorwiegend aus den Synoptikern erschliefsen“ (S. 36), sich auf einen Boden begibt, wo Subjektivität und Willkür Orgien feiern können. Wo der Hinweis auf die Synoptiker nicht einmal mehr gilt, da läfst sich freilich leicht von der einen Tatsache behaupten, sie ist ursprünglich, von einer andern, sie ist später eingetragen. Widerspruch und Widerlegung sind hier von vornherein abgeschnitten. Indes sei es hier auch zur Ehre G.s gesagt, dafs er diese Scheidung von Synopse und altchristlichem Glauben mehr theoretisch behauptet als praktisch ausnützt. So wird z. B. der lukanische Bericht über die Kindheitsgeschichte Jesu energisch geschützt gegen moderne Interpolationstheorien. Wohl aber stellt G. an die Forscher, welche seine Wege wandeln sollen, Anforderungen, die einer

Präokkupierung mindestens sehr ähnlich sehen: „Wer solche Untersuchungen machen will, der mufs vor allem eine deutliche Vorstellung von der Art des Mythischen haben; er mufs seine Anschauungskraft durch Betrachtung orientalischer mythischer Formen erzogen haben... Man mufs hier (bei Betrachtung des NT) den Mut haben, sich dem Eindruck der Dinge selbst zu überlassen, und versuchen, mit feinem Ohr ihre innerste Art abzulauschen“ (S. 37). Gewifs sind diese Sätze richtig. Es darf aber nie vergessen werden, dafs mutatis mutandis ganz die gleichen Anforderungen für die Interpretation eines historischen Textes Geltung haben, und dafs nie die Hingabe an den „Eindruck der Dinge“ ausarten darf in ein Suchen nach mythischem Sinn, wo keiner da ist.

G. wollte durch Aufstellung dieser Forschergrundsätze zweifellos für seine Sache etwas Stimmung machen. Er verfährt überhaupt psychologisch und pädagogisch. Es mag das damit zusammenhängen, dafs seine Erörterungen auf früheren Vorträgen beruhen. Das Verschlucken der bittern Pille soll etwas erleichtert werden. So beginnt G. auch die Einzelargumentation mit der Apokalypse, weil er hier, wo der Bilder- und Phantasiereichtum in unerschöpflicher Fülle vor uns liegt, am ehesten Zustimmung hoffen darf. Hierbei akzeptiert er aus der modernen Kritik des NT den jüdischen Ursprung der Apk, wenigstens was die Stoffe anlangt. Es gelingt ihm nun, zahlreiche Parallelen aus babylonischen, ägyptischen, parsischen Mythen anzuführen, welche mit dem in der Apk Erzählten grofse Ähnlichkeit haben. Die Siebenzahl, welche ja in der Apk eine bedeutende Rolle spielt, wird zurückgeführt auf die sieben Planeten. Was die Apk über Engelwesen berichtet, ist „herabgedrückter Polytheismus“ (S. 41). Der „himmlische Divan“ der 24 Presbyter hat in den 24 babylonischen Sterngöttern seine Parallele. Die vier apokalyptischen Tiere gehen zurück auf die vier Quartal-Tierkreisbilder. Vor allem aber stehen bezüglich der Schilderung der himmlischen Stadt die mythologischen Beziehungen fest. Wer erkennt in der goldglänzenden Strafse nicht sofort

die Milchstrafse? Die Götterstadt der Heiden ist in die ganze Schilderung übernommen worden. G. sagt wörtlich: „Diese himmlische Stadt ist, so glaubt dann auch das älteste Christentum, die wahre Heimat der Frommen, wo sie einst Gottes Herrlichkeit schauen“ (S. 51). Sollen die ersten Christen dann etwa auch noch an die perlenbesetzten Tore geglaubt haben? Bezüglich des Buches mit den sieben Siegeln erklärt G.: „Hier haben wir also ein Dokument dafür, dafs solche Zaubervorstellungen auch ins Judentum und Christentum übergeströmt sind“ (S. 61). „Fremde Religionen sprachen von einem kommenden neuen Magiergott, der kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnt und das Ende der Welt herbeiführt. Da erzählte man sich von einer solchen Szene der Inthronisation, durch die der neue Gott unter den alten anerkannt und zum Vezier des Höchsten ernannt wird. Das synkretistische Judentum bezog diesen Glauben auf seinen ‚Christus‘, das höchste himmlische Wesen nächst Gott. Die christliche Gemeinde aber behauptet: Unser Herr Jesus, der Gekreuzigte, das ist der Christus trotz seines schimpflichen Todes! Er ist zum Himmel emporgestiegen und hat, zur Rechten Gottes, die höchste Macht über die Erde bekommen! Er wird die Siegel des göttlichen Buches lösen und das Weltende herbeiführen! So verherrlicht die christliche Gemeinde Jesus Christus als den, der Macht hat über Himmel und Erde, indem sie auf ihn die Formen anwendet, die weit untergeordnete Religionen für ihren Gott geprägt haben“ (S. 63).

So Gunkel. Wenn er es nur bei der „Anwendung der Form“ beliefse! Wenn er nur nicht mit der Form auch den Inhalt so häufig entlehnt sein liefse! Was G. im besten Falle gelungen ist, das ist der Nachweis, dafs der Apokalyptiker sich einer gröfseren Anzahl von Bildern und Symbolen bedient, die dem damaligen Christen- und Judentum geläufig und in ihrer Existenz uralt waren, da sie bereits von alten Mythen ausgeprägt worden sind. Das wird auch der zugeben können, der in der Apokalypse positive göttliche Offenbarung niedergelegt sieht. Denn „dafs die Bilder der ekstatischen Vision an den Anschauungs-

kreis des Sehers sich anschliefsen, ist unleugbar“ [1]. In all den Thesen, welche G. bezüglich der Anschauungen des Apokalyptikers aufstellt, scheint mir nur immer das kleine, aber absolut notwendige Wörtchen Wie nicht scharf genug betont zu sein. Christus am Ende der Zeiten ist nicht der alte Zauberer, sondern handelt wie ein gewaltiger Magier, der die Siegel eines geheimnisvollen Buches löst. Der Kampf der gottfeindlichen Welt gegen die Kirche Jesu vollzieht sich wie der Kampf des Drachen gegen die Himmelsgöttin, von dem alte Sagen erzählen. Den Engeln teilt der Apokalyptiker eine ähnliche Rolle zu wie die Heiden manchen Göttern. Also nicht Objekte, sondern Gleichnisse des christlichen Glaubens und Hoffens stellen die Stoffe der Apk dar. Obwohl G. das kaum bestreiten wird, geht doch immer sein Bestreben dahin, den Glauben der ersten Christen selbst in die Genesis seiner bildlichen Formen hereinzubeziehen. Aber er jagt damit einem Phantom nach, und tatsächlich ist das, was er in dieser Richtung hier vorbringt, kaum der Ansatz zu einem Beweise. Man ist eben nach allen Regeln literarischer Kritik einem Buche gegenüber, das wie die Apk fast ganz in Bildersprache redet, zu einer reinlich geschiedenen Behandlung von Form und Inhalt nicht blofs berechtigt, sondern verpflichtet. Parallelen in der Form beweisen nie und nimmer Abhängigkeit des Inhalts.

G. sagt bezüglich seiner Auffassung der Apk: „Wer an diesem Punkte nicht überzeugt wird, für den ist alles Folgende sicherlich nicht beweiskräftig“ (S. 38). Wir können uns also bezüglich der G.schen Kritik an den historischen Texten des NT kurz fassen. Hier zeigt sich nämlich in voller Deutlichkeit, dafs es ihm nicht nur um die Form der Erzählung — dieselbe ist ja bei den schlichten evangelischen Berichten dem Inhalt adäquat —, sondern um das Erzählte selbst zu tun ist. Dieses soll nicht vom historischen Jesus hergenommen, sondern unabhängig von ihm und vor ihm entstanden sein. Was die Evangelien über die wunderbare Geburt Jesu aus der Jungfrau erzählen, soll alten Götter- und Heroensagen abgelauscht

[1] J. Belser, Einleitung in das NT, Freiburg i. Br. 1901, 417 f.

sein. Die Kindheitsgeschichte Jesu bei Mt ist nichts als eine Repristination der uralten Erzählung vom „alten König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt“ (S. 69). So fafst G. auch die Berichte über die Himmelfahrt und Hadesfahrt Jesu als mythologische Eintragungen und Ausschmückungen auf. Die Sonntagsfeier ist gleichfalls nicht spezifisch christlich; sie sei schon in Judenkreisen üblich gewesen. Vor allem aber ist der Glaube an die Auferstehung Jesu eine Entlehnung aus fremden Religionen. In Ägypten insbesondere waren der Tod und die Auferstehung von Göttern schon längst Gegenstand religiöser Verehrung. Auch das Judentum scheint dieser Anschauung nicht sehr ferne zu stehen; „in gewissen geheimen Kreisen und Winkeln“ mufs der Glaube an den auferstehenden Messias schon Fufs gefafst haben. „Ist es nun Zufall“, so fragt G. weiter, „dafs man behauptet, gerade am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne, an diesem besondern Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, dafs die Idee vom Wiedererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war?“ „Wenn aber“, so schliefst G. weiter, „das Datum der Auferstehung übernommen ist, dann doch auch gewifs die Vorstellung von der Auferstehung selber“ (S. 79).

Also nicht einfache Berichterstatter dessen, was sie gehört und gesehen oder glaubwürdig erkundschaftet hatten, sind nach G. die Evangelisten, sondern Sagendichter, die alles Grofse und Wunderbare, was sie aus antiken Märchen oder aus den Legenden des Volkes wufsten, auf ihren Jesus übertragen haben. Und diese Macht der Mythen denkt sich G. so grofs, dafs auch ein Geist wie Paulus derselben unterliegt. Seine Lehre von der Taufe, welche er in den symbolischen Ausdrücken des Ertränktwerdens und Ersterbens mit Jesus und dann der Wiederauferstehung mit ihm niedergelegt hat, sei nichts anderes als ein christianisierter Osiriskultus. Nach Anschauung der Ägypter konnte der, welcher sich mit diesem Gotte mystisch vereinte und mit ihm starb, durch west-

liche Gewässer mit ihm in die Gefilde der Ruhe eingehen. Abgesehen davon, daſs G. auch hier wieder verkennt, daſs seine mythische Parallele höchstens die symbolische Form der paulinischen Lehre, nicht diese selbst trifft, vergiſst er auch die spekulative Kraft des Völkerapostels, der doch wahrlich jener erbärmlich phantastischen Vorlage nicht bedurfte, um in einem Bilde die reinigende und heiligende Kraft der Taufe auszudrücken. Trotz gegenteiliger Versicherung (S. 12) läſst G. die Massenströmungen die Individualität einzelner groſsen Personen völlig überfluten. Die moderne Kritik, die Pauli Christologie als vom Leben Jesu fast unabhängig darstellen möchte, schlägt dieselbe dafür in mythologische Bande.

Was kann nun aber G. als Beweis für seine „Grundanschauung“ vom mythischen Charakter der ntl Schriften anführen? Nichts als Parallelen, die mit groſsem Scharfsinn und Fleiſs gesammelt — in dieser Schrift allerdings nur skizziert sind. Weil eine antike Göttersage etwas Ähnliches erzählt wie die Evangelien, darum müssen die letzteren nicht historische Berichte, sondern sagenhafte, unwahre Ausschmückungen enthalten. Sehen wir davon ab, daſs eine solche Schluſsfolgerung dem ganzen Charakter der evangelischen Berichte widerspricht, so ist dieselbe nur dann möglich, wenn eine unbewuſste oder bewuſste Nachahmung der antiken Sage festgestellt werden kann. Diese historische Kontinuität hat nun nach G. das Judentum durch seinen weitgehenden Synkretismus zu vermitteln. Zwar widerspricht hier G. aller Tradition, da ja das Judentum wie keine zweite Religion gegen fremde Einflüsse exklusiv sich verhalten hat. Auch will es oft schwer gelingen, den Durchgang durchs Judentum zu finden. G. gesteht selbst einmal, daſs von der mythologischen Spur, die er suche, im Judentum „so gut wie nichts bezeugt ist“ (S. 94). In solchen Fällen dringt aber G.s Blick hinter die Kulissen. Er findet dann in den tieferen und mehr verborgenen Schichten des Volksglaubens das, was er zu finden wünscht. Leise Spuren und Andeutungen — mehr kann man ja hier nicht verlangen — genügen da dem Forscher und stellen ihn gegen die Möglichkeit eines Angriffes ziemlich sicher.

Auf solche Basis und Methodik stellt also der moderne Mythizismus seine Anschauungen. Und diese möchte nun G. zum Programm der künftigen ntl Forschung erheben, von ihnen verspricht er sich ein besseres „Verständnis des NT“. Für solche, die das Supranaturale an seinen Aufstellungen vermissen, bringt G. Beruhigungsmittel in Empfehlung. „Die Pietät“, sagt er, „die dieser frommen Legende (Kindheitsgeschichte Jesu) gebührt, wird für den historisch Gestimmten durch die Aufzeigung dieser (mythischen) Analogien keineswegs zerstört: die Welt tut sich uns auf, und wir sehen, wie sich viele Generationen vor uns an dieser Erzählung erbaut haben. Und wir freuen uns dessen, dafs Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, dafs auch diese uralte Geschichte auf ihn übertragen worden ist.“ Bildlich gesprochen bedeutet das nichts anderes, als einem, dem das Sonnenlicht entzogen worden ist, zumuten, dafs er sich am Mondlicht erfreue. Es ist nicht wahr, was G. S. 85 sagt: „Man braucht wahrlich keine Sorge zu haben, dafs solche religionsgeschichtliche Ableitung den Wert der ntl Religion herunterziehen werde; sie wird ihn im Gegenteil gerade ins hellste Licht stellen.“ Der offenbarungsgläubige Theologe braucht sich durchaus nicht ängstlich den Ergebnissen der Religionsvergleichung zu verschliefsen. Er wird nur finden, dafs Gott auch die Sprache der Menschen zu reden versteht. Aber eine solche religionsgeschichtliche Ableitung, wie G. sie versucht, zerstört die Selbständigkeit und Glaubwürdigkeit des NT und basiert alles auf viel zu weitgehenden Subjektivismus.

Der ntl Forscher mag aber hieraus wieder ersehen, wie Altes und Neues Testament eine unzertrennbare Einheit bilden und wie ein Angriff auf das eine auch immer einen solchen auf das andere involviert. Der Babel-Bibel-Streit scheint an einem Punkte einzusetzen, der weit vom NT entfernt liegt. Wie er aber in seinen Konsequenzen das NT ebenso empfindlich trifft, das neuerdings klar gezeigt zu haben, bleibt ein Verdienst des Religionshistorikers Gunkel.

# Zur neuesten Datierung des Karfreitags.

Von Pfarrer Johann van Bebber in Rindern.

Um die Osterzeit des Jahres 1903 brachte eine grofse Zahl deutscher Tagesblätter die Kunde, dem Königsberger Universitätsprofessor H. Achelis sei es gelungen, den Todestag Jesu zuverlässig zu datieren. Der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, so hiefs es, habe er eine gelehrte chronologische Abhandlung vorgelegt und darin mit Hilfe eigens in Berlin für ihn angestellter astronomischer Mondphasenberechnungen den Nachweis geliefert, dafs

der 6. April des Jahres 30 n. Chr.

als der wahre Karfreitag zu betrachten sei. Manch einem, der diese „sensationelle" Nachricht las, wird es schwer gefallen sein, den Kopf nicht zu schütteln. Am Schlusse seiner Abhandlung, die in den „Nachrichten" der genannten Gesellschaft (philol. hist.-Klasse 1902, 708—717) erschien, legt der Verfasser selbst das etwas naive Bekenntnis ab: „Ich hatte dies alles längst niedergeschrieben, als ich bemerkte, dafs ich eine ganze Reihe älterer und neuerer Vorgänger habe, die unsere Frage von dem gleichen Ausgangspunkte aus untersuchten und zum Teil zu demselben Resultat gelangten. Der alte Bengel und Karl Wieseler haben beide das obige Datum für den Karfreitag berechnet, nur dafs sie, in astronomischen Dingen nicht so gut beraten wie ich, und über den jüdischen Kalender jener Zeit im Unklaren, den 7. April statt des 6. annahmen." Hierzu verweist Achelis in der Fufsnote auf H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu ², Tübingen 1874. Dafs seit dem Erscheinen dieser Buchauflage noch manche andere Schrift-

forscher sich eingehend mit der vorliegenden Frage beschäftigt und mit Beihilfe von bewährten Astronomen deutscher, holländischer, französischer und englischer Zunge zu dem gleichen Resultat gekommen sind wie Bengel und Wieseler, scheint dem Königsberger Gelehrten bislang unbekannt geblieben zu sein. Die Differenz von einem Tage scheint nun zwar an sich irrelevant; allein wenn Prof. Achelis recht hat, dann hat die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelisten und nicht blofs dieser allein einen gewaltigen Stofs erlitten. Das beweist schon die hohe Befriedigung, womit die liberale bibelfeindliche Tagespresse seine neue Entdeckung begrüfste.

Wie beweist nun Achelis seine These? Der Wochentag des Todes Jesu, sagt er ganz richtig, steht für den Historiker unumstöfslich fest; denn alle vier Evangelisten bezeichnen als solchen den Freitag. Dagegen sollen sie nach exegetischen Autoritäten wie Fr. Bleek, B. Weifs und W. Beyschlag in der Bestimmung des Monatsdatums auseinandergehen. Während nämlich die drei Synoptiker den Herrn am 14. des jüdischen Paschamonats Nisan das gesetzmäfsige Pascha essen und am folgenden hohen Paschafesttage (15. Nisan) sterben lassen, stelle Johannes die Sache so dar, als habe der Herr bereits am 14. Nisan den Kreuzestod erlitten. Wer von ihnen recht habe, darüber werde das Jahr des Todes Jesu entscheiden müssen. Als dieses Jahr ergebe sich das Jahr 30 n. Chr. (783 d. St. Rom) teils aus den evangelischen Zeugnissen, teils aus den astronomischen Berechnungen der Nisanvollmonde der 10 Pilatusjahre. Zu den evangelischen Zeugnissen rechnet Achelis nach dem Vorgange E. Schürers und mit Berufung auf ihn Lk 3, 1; 4, 19 und Jo 2, 20; aber ihre Behandlung ist sehr eigentümlich; sie stellt uns vor die Wahl, ob wir Lukas oder Johannes für einen falschen Berichterstatter halten wollen in einer Sache, worin eine Täuschung auf seiten des einen wie des andern kaum denkbar ist. Nach Lk 3, 1f trat der Täufer und Vorläufer des Heilandes auf im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, während Pilatus Prokurator von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, Philippus Tetrarch von Ituräa

und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene war, unter den Hohenpriestern Annas und Kaiphas. Das 15. Tiberiusjahr erklärt Achelis richtig: es war die Zeit zwischen dem 19. August 28 (781) und dem 18. August 29 (782). Auch darin müssen wir ihm beistimmen, daſs Lukas mit der groſsartigen fünffachen Datierung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht bloſs die Zeit des ersten Auftretens des Täufers fixieren wollte, sondern auch und wohl ganz besonders die Zeit der Taufe und des Anfanges der öffentlichen Lehr- und Wunderwirksamkeit des (ungefähr ein halbes Jahr jüngeren) Weltheilandes; desgleichen, daſs „das angenehme Jahr des Herrn", von dem der Herr Lk 4, 19 redet, nach der Meinung des Lukas (wie nach der fast einstimmigen Lehre der ältesten Väter) das einzige Lehrjahr Jesu gewesen und im Jahre 30 (783) sein Ende gefunden habe. Hiermit soll nun die johanneische Chronologie nicht übereinstimmen, aber doch auch auf dasselbe Todesjahr 30 führen. Johannes, heiſst es, lasse den Herrn nicht ein, sondern zwei (wenn nicht drei) Jahre (von Ostern zu Ostern) öffentlich lehren, und zwar angefangen von Ostern des 14. (oder 13.) Regierungsjahres des Kaisers Tiberius. Dies beweise der Ausspruch der Hierarchen Jo 2, 20: „46 Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn binnen drei Tagen aufrichten!" Aber wie liegt denn die Sache? Beachten wir zunächst, daſs die Hierarchen die Zahl 46 betont voranstellen und zwar im bloſsen dat. temp., im Gegensatz zum folgenden ἐν c. dat. (binnen), so folgt, daſs sie volle 46 Jahre meinen, und da 46 nicht zu den runden Zahlen gehört, so wird sie auch der Wirklichkeit möglichst nahe kommen bis auf ein Bruchjahr, das noch hinzugekommen sein kann, dann aber unerwähnt gelassen werden muſste, wollten die Sprecher nicht pedantisch genau sein. Wenn ferner Josephus (Ant. 15, 11, 1) den Zeitpunkt, wo Herodes mit dem Plan hervortrat, den Tempel neu auf- oder umzubauen, mit den Worten angibt: Τότε γοῦν ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρ. βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ μετὰ τὰς προειρημένας πράξεις κτλ., so haben wir in dem γεγονότος nur eine gesuchte Abwechslung zu erkennen für παρελθόντος, welches er gebraucht

hatte bei der letztvorhergehenden Zeitbestimmung (15, 10, 3): „Als bereits sein 17. Regierungsjahr vorübergegangen war (παρελθόντος), kam der Kaiser nach Syrien", nach Dio Cass. 54, 8f Anfang Sommer 734, nachdem er im Frühjahr die Provinzen Asia und Bithynien geordnet hatte. Daher ist mit Patrizzi und Thom. Levin (Fasti sacri IX) die obige Stelle zu übersetzen: „Tunc igitur decimo octavo regni Herodis anno transacto."[1] Mithin begann der Tempelbau nicht im 18., sondern im 19. Regierungsjahre des Herodes (1. Nisan 735 bis dahin 736), und zwar, wie Josephus hinzufügt, „nach den vorher berichteten Handlungen": Bau eines Augustustempels nach der Herbst 734 erfolgten Abreise des Kaisers Augustus, Steuernachlafs zur Beschwichtigung der über jenen Tempelbau aufgeregten Gemüter, Einrichtung eines ausgedehnten Spionier-systems und Abnahme eines allgemeinen Huldigungseides. Haben sich diese Handlungen aller Wahrscheinlichkeit nach geraume Zeit über das Osterfest 735 hinaus erstreckt, dann waren am Osterfeste 782 nicht mehr als 46 ganze Baujahre verflossen. Freilich ist der hier angenommene Anfangstermin der Bauzeit vorerst, wie gesagt, nur wahrscheinlich; aber diese Wahrscheinlichkeit erhebt Lk 3, 1 zur Gewifsheit. Umgekehrt wird die Zugehörigkeit der (nach der tagebuchartigen Relation des Johannes — 1, 19 bis 2, 13 — in den Monat Februar fallenden) Taufe Jesu sowie seines Anfangspaschas zu dem 15. Tiberiusjahr, die wir vorhin nach Lk 3, 1f nur als wahrscheinlich bezeichnen konnten, durch die 46 Jahre bei Johannes zur Gewifsheit erhoben. So ergänzen sich beide Evangelisten, und ihre vereinten Angaben lassen nicht den geringsten Zweifel darüber, dafs das Anfangspascha im öffentlichen Leben des Herrn (Jo 2, 13) ins Jahr 782 oder 29 n. Chr. fiel. Dafs nun auch Johannes nur ein Lehrjahr Jesu kennt und in seinem Evangelium nachdrücklich vertritt, ist anderwärts bereits

[1] Vgl. zu γίγνεσθαι = διαγίγνεσθαι Joseph. C. Apion. 1, 15; 2, 38; Herod. 2, 2; Plat. Prot. 320a; Critias 111a; Phaed. 108c; Xen. Hell. 2, 4, 25. 38; Demosth. 19, 3; 20, 130; 38, 6; Lys. 7, 9; Lykurg 8, 1; Diod. 20, 109; Plut. Phoc. 36.

dargetan worden[1] und wird weiter unten seine Bestätigung finden. Daher fällt auch nach Johannes das Leidenspascha in das Jahr 30 (783), ein Resultat, das auch Prof. Achelis anerkennt.

Fragen wir jetzt, wie sich die astronomische Wissenschaft zu diesem Jahr sowie zum Monatsdatum des Todes Jesu stellt; denn hier hat die Astronomie ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Wie nämlich Achelis richtig ausführt, hatten die Juden ein gebundenes Mondjahr und feierten ihr Pascha wenigstens zur Zeit Christi stets nach dem Frühlingsäquinoktium, welches nach Philo (Quaest. in Gen. II 6) auf den 27. Phamenoth = 23. März angesetzt wurde, was Ideler als vollkommen richtig für die damalige Zeit bestätigt. Nach demselben Philo sowie nach Josephus und den jüdischen Gewährsmännern des Anatolius wurde das Paschalamm stets von den Juden geschlachtet und gegessen gegen Abend des 14. Frühlingsmonats Nisan, wenn, wie Philo (II 169; vgl. II 293 Mang. u. Quaest. in Gen. I 91) sagt, der Mond im Begriff war, voll zu werden (μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς), worauf dann der Hauptfesttag (15. Nisan) mit Sabbatcharakter und zahllosen Festdankopfern folgte. Die Frage, ob die Juden bei der Bestimmung des Vollmondes lediglich von dem Sichtbarwerden des Neulichtes sich leiten liefsen oder auch astronomische Berechnungen zu Hilfe nahmen, ist streitig. Die Talmudisten und die meisten Neueren bejahten die Frage in letzterem Sinne, und es ist höchst wahrscheinlich, dafs die Juden ebenso wie die nach Mondjahren rechnenden Hellenen (vgl. Strabo 17, 29) sich Rats erholten bei den babylonischen Astronomen, welche die wahren Neu- und Vollmonde mit erstaunlicher Genauigkeit zu berechnen verstanden, wie die Entzifferung babylonischer Mondephemeriden durch Strafsmaier, Epping und Kugler beweist.

[1] Vgl. meine Chronol. d. Lebens Jesu, 1898, 26 ff und Bibl. Zeitschrift 1903 Heft 1 u. 2; über die Einwendungen dagegen: Mainzer Katholik, Märzheft 1899; Tübinger Theol. Quartalschr. 1902 Heft 4, 518 f, 1903 Heft 2, 192 f; Belser, Geschichte des Leidens des Herrn, 1903, 145 ff.

Auf eine desfallsige Anlehnung der Juden an die Babylonier weist entschieden hin die Konformität des nachexilischen jüdischen Kalenders mit dem babylonischen in der Benennung und Einteilung der Monate und, wie es wenigstens scheint, auch in der Schaltmethode, desgleichen der Gebrauch der Seleucidenära in der Form der babylonischen Astronomen.

Wenn nun Prof. Achelis die wahren Vollmonde durch das Berliner astronomische Recheninstitut für sämtliche zehn Pilatusjahre (26—36) hat berechnen lassen, so ist das offenbar des Guten zu viel. Nach dem, was wir oben über das Anfangspascha des Herrn im Jahre 29 (15. Tiberiusjahr) festgestellt haben, bleiben die ersten vier Pilatusjahre (26—29) hier völlig aufser Betracht. Sollen dann auch noch diejenigen Exegeten berücksichtigt werden, die mehr als zwei Paschafeste im öffentlichen Leben Jesu annehmen zu müssen glauben, so kann es sich doch nur um die Jahre 30, 31 und 32 handeln, nicht mehr um das Jahr 33, da kein Exeget fünf Paschafeste zugeben wird. Nach den von Achelis mitgeteilten Daten trat der Frühlingsvollmond in den drei genannten Jahren ein, wie folgt:

Jahr 30 am 6. April 10—11 Uhr abends Jerus. Zeit
„ 31 „ 27. März 1—2 „ nachmitt. „ „
„ 32 „ 14. April 11—12 „ vormitt. „ „

Hiernach, so fährt Achelis fort, haben die Juden den 14. Nisan mit Schlachten und Essen des Paschalammes gefeiert im

Jahre 30 am 6. April, einem Freitag
„ 31 „ 27. März, einem Dienstag
„ 32 „ 14. April, einem Montag.

Da nun der Herr, so lautet der unausweichliche Schlufs, an einem Freitag gestorben ist, so kann es nur im Jahre 30 gewesen sein, und zwar am 14. Nisan, dem Vortage des hohen Osterfestes. Damit sei dann die Streitfrage über die synoptische oder johanneische Chronologie der Leidenszeit (s. S. 67 f) entschieden und zwar zu Gunsten des Johannes. Dies Verhältnis würde nach Achelis sich auch nicht ändern zu Gunsten der Synoptiker, wenn man das Unwahrscheinliche annehmen wollte,

daſs die Juden den Monat Nisan nach dem Erscheinen des Neulichtes am Abendhimmel bestimmt hätten; denn nach den Mitteilungen des Berliner astronom. Instituts würde bei dieser Voraussetzung der 14. Nisan im Jahre 30 ebenfalls auf den 6. April, im Jahre 31 aber auf den 26. (möglicherweise auch auf den 27.) März, im Jahre 32 auf den 13. April gefallen sein.

Das ist nun gewiſs ein harter Schlag für die drei ersten Evangelisten und für alle diejenigen, welche ihre so bestimmten und klaren Angaben über den Tag der gemeinsamen Osterlammfeier zu Jerusalem (Donnerstag d. 14. Nisan) im Todesjahre Jesu für unantastbar glaubten halten zu müssen. Die Sache wird um so beängstigender, wenn man beachtet, daſs der Herr nach Mt 23, 38f am Dienstag Abend in der Karwoche (vgl. 26, 2) von den Hierarchen und allen ungläubigen Bewohnern der Stadt Jerusalem sich verabschiedete mit der prophetischen Versicherung, sie würden ihn von Stunde an nicht mehr zu sehen bekommen, bis sie am bevorstehenden Paschaabende beim Essen des Paschalammes den Hallelpsalm 118 mit seinem messianischen Bewillkommnungsgruſs: „Hosanna — Gebenedeit, der da kommt im Namen des Herrn“ gesagt (gesungen) haben würden. Ist damit nicht bestimmt erklärt, daſs die allen Juden in Jerusalem gemeinsame Paschalammfeier des 14. Nisan am Donnerstag stattfinden werde? Aber auch Johannes weiſs es nicht anders, als daſs der Herr am Donnerstag den 14. Nisan gemeinsam mit allen Juden das Paschalammessen gefeiert und am folgenden 15. Nisan am Kreuze gestorben ist. Hierfür liefert sein Evangelium eine ganze Reihe von Belegen. Nach 12, 1 reiste Jesus mit einer groſsen Festkarawane (vgl. Mk 10, 46) von Jericho gen Jerusalem πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, d. h. am 6. Tage vor der Paschaoktav (πάσχα), und zwar an einem Freitag, da man an einem Sabbat keine Reisen machte. Folglich fiel auch nach Johannes der erste Tag des Pascha- oder (wie die Synoptiker sich ausdrücken, des) Azymafestes (14. Nisan) auf Donnerstag. Bestätigt wird dies durch den Zweck, den er mit der chronologischen Notiz verfolgt. Sie soll offenbar die in V. 7 enthal-

tene Weissagung Jesu verständlich machen, dafs er am (folgenden) Freitag um dieselbe Tageszeit (kurz vor Anbruch des Sabbates) überaus kostbar einbalsamiert werde, jedoch ohne Ölsalbung seitens der Frauen, was dann Johannes später als erfüllt nachweist. Nach 13, 1f setzte der Herr beim letzten Abendmahl das gröfste aller Liebesgeheimnisse, die heilige Eucharistie, für alle die Seinen in der Welt ein, nicht πρὸ τοῦ πάσχα (was den Abend des 13. Nisan bei Johannes bezeichnen würde), sondern πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, d. h. am Vorabende des Hauptfesttages (15. Nisan) in der Paschaoktav (vgl. 2, 23 u. 19, 14: Freitag in der Paschaoktav). Wie 13, 29 erzählt wird, vermuteten einige Jünger bei den Worten Jesu V. 27$^{b}$, Judas solle noch schnell in der Nacht Einkäufe machen oder den Armen Geld (für solche Einkäufe) geben εἰς τὴν ἑορτήν, d. h. für Festopferspeisen, versteht sich des 15., nicht des 14. Nisan. 11, 9f weissagt der Herr, dafs die Nacht seiner Gefangennehmung eine finstere sein werde, was 18, 3f als erfüllt nachgewiesen wird. Die Pointe der Weissagung lag ohne Zweifel darin, dafs der Vollmond damals bereits am Himmel stand, aber durch besondere Fügung Gottes (Lk 22, 53) durch schwarze Wolken verdeckt war. Nach 19, 20 lasen viele von den Juden den Kreuzestitel, „weil der Kreuzigungsplatz nahe bei der Stadt lag“: eine Hindeutung darauf, dafs es (Fest-)Sabbat (15. Nisan) war, an dem es den Juden verboten war, den Sabbatrayon zu überschreiten. Nach 19, 31 baten die Hierarchen den Pilatus um das Krurifragium der drei Gekreuzigten, damit, wenn sie wie wahrscheinlich am folgenden Sabbat stürben, ihre Leichen nicht über Sonnenuntergang hinaus am Kreuze hängen bleiben müfsten (gegen das Gebot Dt 21, 22f), weil es damals Freitag, folglich der folgende Sabbattag ein Wochensabbat oder grofser (μεγάλη) d. h. strenger Ruhetag (schabbath schabbathon), wie alle Wochensabbate, war und daher den Juden die Leichenbestattung nicht gestattete, im Gegensatz (so will Johannes andeuten) zu dem laufenden Festsabbat (15. Nisan), der ein Ruhetag von min-

derer Strenge war und verschiedenes erlaubte, wie z. B. Festspeisen kochen (Ex 12, 16), Leichen bestatten und die zu den Festspeisen oder zur Leichenbestattung nötigen Dinge einkaufen (Jo 13, 29. Mk 14, 46. Lk 23, 56). Was dann die in der Chronologie der Leidensgeschichte so berühmt gewordene Stelle 18, 28 betrifft, so enthält sie kein Argument gegen, sondern ein dreifaches Argument für die Übereinstimmung des Johannes mit den Synoptikern: das erste liegt in πρωΐ (4. Nachtwache, vgl. 20, 1), das zweite in ἵνα μὴ μιανθῶσιν (Verunreinigung durch Aufenthalt in einem im Laufe des 14. Nisan von Sauerteig nicht gereinigten Hause), das dritte in φάγωσιν, wofür ποιήσωσιν oder θύσωσιν zu erwarten wäre, wenn τὸ πάσχα hier speziell das Osterlamm bedeuten sollte (vgl. meine Chronologie des Lebens Jesu 41ff). Wenn endlich Johannes nach dem Zeugnisse der kleinasiatischen Kirche am 14. Nisan Ostern (mit Eucharistie und einer das Osterfasten beschliefsenden Agape) zu feiern pflegte, so tat er das nicht zum Andenken daran, dafs der Herr am 14. Nisan gestorben war, sondern weil dieser am Abende des 14. Nisan, im Anschlufs an das jüdische Pascha, die heilige Eucharistie gefeiert und darin, wie Johannes in seinem Evangelium weitläufig nachweist, seinen Kreuzestod wie seine Auferstehung und himmlische Verklärung antizipiert und diese unbegreiflich wunderbare Doppelfeier zu einer dauernden Stiftung in seiner Kirche gemacht hatte.

Wenn es hiernach als feststehend zu betrachten ist, dafs sämtliche vier Evangelisten den Herrn am Freitag den 15. Nisan am Kreuze sterben lassen, dann scheinen wir durch die jedenfalls sichern Ergebnisse der astronomischen Wissenschaft in ein Dilemma geraten zu sein, wie es schwieriger kaum gedacht werden kann. Doch wir haben uns schon allzulange in die Irre führen lassen, nicht von den Astronomen, sondern von dem Chronologen Achelis. Ihm ist nämlich das verhängnisvolle Mifsgeschick begegnet, dafs er den 6. April 30, welcher, nach übereinstimmender Berechnung der Astronomen, als 14. Nisan mit Schlachten und Essen des Osterlammes

gefeiert worden sein mufs, auf einen Freitag verlegte, statt auf einen Donnerstag, wie Bengel, K. Wieseler und alle Verfechter des nämlichen Todesjahres Jesu. Bezüglich der Wochentagsgleichung verweist Achelis auf die chronologischen Handbücher, beispielsweise auf Fleischhauers Kalender-Kompendium. Ganz recht. Bekannt ist Idelers Methode, den Wochentag eines beliebigen Kalenderdatums mit Sicherheit zu bestimmen. Lersch (Einleitung in die Chronol., 1889, 106ff) stellte verschiedene neue Methoden auf und bestimmte S. 113 beispielsweise den 6. April 30 als Donnerstag. Am einfachsten war die Wochentagsgleichung während der Herrschaft des julianischen Kalenders. Schon die ältesten Väter wufsten den sog. Sonnenzirkel zu handhaben, wonach ein julianisches Monatsdatum jedesmal nach $4 \times 7 = 28$ Jahren auf denselben Wochentag zurückkehrt. Man vergleiche die bekannte, 112 Jahre umfassende Ostertafel Hippolyts, aufgestellt im Jahre 222. Nach ihr fiel der 13. April genannten Jahres auf Samstag, im Jahre 254 auf Donnerstag, also auch $8 \times 28 = 224$ Jahre früher, d. h. im Jahre 30. Dasselbe gilt dann vom 6. April. Im Jahre 30 ereignete sich nach v. Oppolzer (Kanon der Finsternisse 120 Nr 2958) eine Sonnenfinsternis am 21. Mai, am 1732156. Tage der sog. julianischen Periode, also, da die Tageszahl durch 7 dividiert den Rest 6 gibt, an einem Sonntage[1], woraus sich wiederum die Gleichung: 6. April = Donnerstag, ergibt.

Nach dieser Richtigstellung kann von irgendwelcher Disharmonie zwischen den Astronomen und den Evangelisten oder einem Teile derselben keine Rede mehr sein. Dagegen liefert ihr vereintes und vollkommen übereinstimmendes Zeugnis den unanfechtbaren Beweis, dafs das Datum des Kreuzestodes Jesu Christi kein anderes war und sein konnte als der 15. Nisan:

Freitag d. 7. April 30 n. Chr.

Die endliche Feststellung dieses Datums, des wichtigsten der ganzen Weltgeschichte, verdanken wir den Fortschritten

[1] Vgl. W. F. Wislicenus, Astronomische Chronologie, 1895, 48.

der astronomischen Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten. Zugleich bestätigt sie die Lehre der Evangelien und der fast einstimmigen Tradition der Väter und christlichen Schriftsteller, der orthodoxen wie der häretischen, des Morgen- und Abendlandes in den drei bis vier ersten Jahrhunderten, dafs das öffentliche Lehramt des Herrn nur ein Jahr gedauert hat: von Ostern 29 bis Ostern 30 n. Chr.[1]

[1] Über den Ursprung der mittelalterlichen Tradition, als sei der Herr am Freitag d. 25. März des Konsulatsjahres der beiden Gemini 29 782) gestorben, s. meine Chronol. des Lebens Jesu 91 ff.

## Miszelle zu Mk 1, 1.

Zu den verschiedenen Auffassungen, welche dieser Vers erfahren, darf vielleicht eine weitere hinzugefügt werden. Zunächst steht dem ἀρχή ein aram. ריש gegenüber, wie auch Peš. an vorliegender Stelle wirklich liest. Aufser der häufigen Bedeutung „Haupt, Anfang“ kommt dem Worte eine weitere, davon abgeleitete zu: „Hauptsache, das Wichtigste eines Dinges, summa rei“. So gibt der Syrer Hebr 8, 1 κεφάλαιον durch ריש wieder. Vgl. auch Brockelmann, Lexic. syr. s. v., wo es, in diesem Sinne verstanden, freilich erst aus späterer Zeit belegt erscheint. Doch hatte es, wie die Hebräerbriefstelle zeigt, auch früher diese Bedeutung, konnte sie schon im 1. Jahrhundert, auch in Palästina haben. Der Evangelist wählte nun zum Ausdrucke des Begriffes, den er mit ריש verband, das griech. ἀρχή, was bei nicht vollkommen ausgebildeter Sprachkenntnis nicht überraschen dürfte. Als Aufschrift des Markusevangeliums ergäbe sich unter dieser Voraussetzung: Summa evangelii J. Chr. Filii Dei; ἀρχή aber müfste als Aramaismus bezeichnet werden. Der Titel würde mit der bekannten Charakteristik unseres Evangeliums, wie sie Papias bietet, nicht im Widerspruch stehen, als abgeschlossener Satz aber eine Verknüpfung mit dem folgenden Verse ablehnen.

Leitmeritz. Dr Fr. Herklotz.

# Besprechungen.

**Lagrange, M.-J.**, O. Pr., *La méthode historique*, surtout à propos de l'AT. 12° (VIII u. 221) Paris 1903, V. Lecoffre. *Fr* 2.50

Diese Publikation umfafst sechs Konferenzvorträge, welche P. Lagrange im November 1902 an der katholischen Universität zu Toulouse gehalten hat. Der Autor bemerkt im Vorwort, dafs die Veröffentlichung lediglich zu dem Zwecke erfolgt sei, um Mifsverständnissen vorzubeugen, die sich an das blofse Hören des gesprochenen Wortes hätten anschliefsen können: „avec le texte imprimé chacun pourra juger par lui-même". Entsprechend diesem Ursprung des Werkes als einer Sammlung von Konferenzreden für eine nicht fachmännische Zuhörerschaft will auch der Autor dasselbe beurteilt wissen als „causeries", nicht als „traités".

Ich greife, indem ich dem Ansuchen der Redaktion folgend über den Inhalt des Buches Bericht erstatte, nur die prinzipiellen Gesichtspunkte heraus, und auch diese nur insofern, als sie die Methode der atl Exegese berühren.

Im dritten Vortrage erörtert L. „la notion de l'inspiration d'après les faits bibliques". Als exegetische Tatsachen, an denen der Inspirationsbegriff zu messen ist, werden der Reihe nach aufgeführt: erstens das Buch der Weisheit ist pseudonym und gleichwohl kanonisch, also inspiriert. Somit kann ein inspiriertes Buch pseudonym und um so viel mehr anonym ans Licht getreten sein (S. 82 ff). „Ce genre ne répugne pas à l'inspiration, témoin la Sagesse de Salomon. Il ne faudra donc pas rejeter les mêmes arguments pour Daniel sous prétexte que la pseudépigraphie et l'inspiration sont incompatibles" (S. 85). Wir möchten hierzu fragen, ob „pseudonym" oder „Fiktion" wohl der bezeichnende Ausdruck ist für das ganze Literaturgebiet, auf welches L. S. 85 mit Recht verweist. Bücher wie die Weisheit Salomos und der Prediger Salomos stellen eine literarische Form dar, die dem Judentum der letzten vorchristlichen Jahrhunderte allem nach sehr geläufig war — aber mit dem, was wir, wenigstens im modernen Sinne, „pseudonym" nennen, deckt sich diese Form doch wohl nicht. Sodann was das Buch Daniel betrifft, so liegt die Sache hier anders als bei Weisheit und Prediger. Wollte man das Buch Daniel in diese Kategorie einbeziehen, so könnte es sich nur um die Gesichte des zweiten Teiles handeln. Aber gerade für diese möchten wir einen echten danielischen Grundstock behaupten.

Zweite Tatsache: Nach dem Zeugnisse des Spruchbuches hat eine vom König Ezechias eingesetzte Kommission die Sprüche Salomos und die von anonymen Weisen gesammelt. „Qui était inspiré? les sages ou le compilateur? l'auteur primitif ou la commission? Il nous suffit de savoir que l'ouvrage tel que nous le lisons, est canonique et donc inspiré" (S. 87). Wir würden die Fragestellung vorziehen, welche P. v. Hummelauer (u. a. Comment. in libr. Iosue, 1903, 80 ff) diesem Problem gibt, und wonach der kanonische Charakter eines heiligen Buches das schliefsliche Ergebnis einer inneren Geschichte ist, die sich unter der geheimnisvollen Leitung der göttlichen Vorsehung abgewickelt hat. Übrigens auch bei

dieser Fassung des Problems bleibt der Analogieschluſs berechtigt, den L. aus der im Spruchbuche vorliegenden exegetischen Tatsache für die Pentateuchfrage ableitet. Es ist ganz richtig: die Annahme, daſs der Pentateuch durch einen Redaktor aus älteren Quellen zusammengestellt worden sei, ist mit dem Glauben an die Inspiration unbedingt vereinbar.

Dritte Tatsache: Die Organe der Offenbarung schlieſsen sich an an die Ideen ihrer Zeit „sur les sciences et sur l'histoire, sans les rectifier" (S. 103).

Vierte Tatsache: „Les écrivains sacrés parlent selon les apparences" (S. 109).

Der vierte Vortrag (S. 111—145) behandelt „la méthode historique, même en matière scientifique". Der Redner bespricht die Deutungen der biblischen Berichte über Kosmogonie, Sintflut, Entstehung der Einzelsprachen. Neue Gesichtspunkte enthält dieser Vortrag nicht, wohl aber der nächstfolgende, höchst interessante Vortrag über „caractère historique de la législation civile des Hébreux" (S. 147—182). Der göttliche Ursprung des mosaischen Gesetzes, sagt der Redner, schlieſst keineswegs ein, daſs dieses Gesetz für Israel etwas ganz Neues gewesen sein müsse. „Car il n'est jamais opportun pour une nation, de se jeter brusquement hors de ses voies traditionnelles, et Dieu n'agit point avec cet emportement. . . Dieu a donc pris les coutumes en l'état, il les a approuvées" (S. 154 155). Den Nachweis, daſs durch das mosaische Gesetz in der Tat zum Teil ältere semitische Einrichtungen anerkannt und kraft formeller göttlicher Autorität legitimiert worden sind, führt L. durch Vergleichung der Tora mit der neu entdeckten Gesetzessammlung des babylonischen Königs Hammurabi. Die Geschichte der Hagar (Gn Kap. 16 u. 21) illustriert L. in trefflicher und origineller Weise durch das Eherecht des Hammurabi-Codex. Für die Altertümlichkeit des mosaischen Gesetzes bringt er eine Reihe interessanter Belege bei: so weist er nach, daſs in den Bestimmungen aus Anlaſs der Tötung eines Menschen durch einen bösartigen Stier die Tora, verglichen mit den Gesetzen Hammurabis, zeigt „les coutumes des Nomades, plus frustes et d'apparence plus anciennes, si la simplicité et l'austérité des moeurs sont vraiment le cachet de l'antiquité" (S. 166)[1]. Unmittelbar überzeugend ist die Deutung, welche L. auf Grund des Wortlautes bei Hammurabi den schwierigen Stellen Ex 21, 6; 22, 7. 8. 10 gibt — das hier im Bundesbuche geforderte „Erscheinen vor Elohim" ist nichts anderes als der Eid (S. 167). Und mit Recht macht L. auf das Fehlen dieser Eidesforderung im Deuteronomium aufmerksam: „le code de l'Alliance, si semblable sur ce point à celui de Hammurabi, porte donc spécialement ici le cachet d'une haute antiquité" (S. 168). Noch wichtiger und tiefgreifender ist das Ergebnis, wenn das Gesetzbuch Hammurabis nach seinem religiösen Charakter mit der Tora verglichen wird: „le droit des Hébreux est incontestablement supérieur au point de vue religieux; et par là, il contient un germe de perfection indéfinie" (S. 170). Denn es gibt eine Entwicklung innerhalb des A. B. und innerhalb des mosaischen Gesetzes. „Si la loi civile des Hébreux au temps de Moïse n'est autre chose qu'une approbation donnée aux coutumes du temps, parce que Dieu ne veut rien troubler dans cet ordre de ce qui est normal, ne voyez-vous pas aussitôt cette conséquence nécessaire, qu'il se contredirait donc lui-même, et dans les principes mêmes de sa Providence surnaturelle, s'il figeait son peuple dans l'immobilité?" (S. 174, 175.) Tatsächlich läſst sich die Entwicklung innerhalb der Gesetzgebung klar beobachten an dem Verhältnis, das zwischen Bundesbuch und Deuteronomium obwaltet (S. 175 ff). Das letztere, wenn auch nicht von Moses redigiert, kann gleichwohl mosaisch genannt werden „dans un sens large, mais réel". Für das Bundes-

[1] Übrigens fehlt bei diesem Beispiele die Zitation; ich trage sie hiermit nach: gemeint ist Ex 21, 28—32 und im babylonischen Gesetzbuch Nr 250—252.

buch läfst sich der unmittelbar mosaische Ursprung mit vollem Rechte festhalten.

Schliefslich fügt der gelehrte Autor noch zwei sehr beachtenswerte Bemerkungen an. Das mosaische Recht, soweit es die Stellung der Frau betrifft, „est le droit du désert". Es sei daher ganz unmöglich, dafs diese Gesetze etwa aus der späteren Königszeit stammen. Denn die emanzipierte Stellung der Frau, welche Is 3, 18 ff für das 8. Jahrh. erschliefsen läfst, kann schlechterdings nicht das Milieu gewesen sein, aus dem das Frauenrecht des mosaischen Gesetzes hervorging (S. 179 189). Im gleichen Sinne beweisend ist die Anerkennung der Blutrache als einer rechtlichen Institution im mosaischen Gesetze — „un point très caractéristique des usages nomades". Der Hammurabi-Codex anerkennt die Blutrache nicht (S. 180 ff).

Der sechste und letzte Vortrag über „l'histoire primitive" erörtert die Frage, ob die Berichte der Genesis über die Urzeit und die patriarchalische Zeit als geschichtlich gelten dürfen: „L'histoire est soeur de l'écriture" (S. 194). Wahre Geschichte könne es ohne geschriebene, unmittelbar oder mittelbar auf Augenzeugenschaft ruhende Dokumente nicht geben. Nun aber — „l'humanité est très ancienne, et le peuple hébreu est relativement très jeune (S. 194). . . L'histoire officielle des Hébreux coïncide très bien avec l'histoire officielle des Assyriens; les plus anciens souvenirs des Hébreux sur le premier grand chef de leur race se soudent encore au souvenir d'un grand monarque chaldéen; leur histoire primitive, qui aurait pu emprunter tant de faits de l'histoire générale aux documents assyriens et égyptiens, ne se rattache que sur quelques points à la tradition babylonienne: dans la tradition babylonienne ces points ont du moins les apparences du mythe religieux" (S. 200). Soll es also Mythen in der Bibel geben? Das Wort „Mythus" will L. vermieden wissen, weil es zweideutig sei, indem der Sprachgebrauch mit ihm die Idee einer falschen Religion, des Polytheismus, verbinde. Aber tatsächlich behauptet der Redner das Vorhandensein von Mythen in den Berichten der Genesis. Als Beleg nennt er die Erzählung über Lots Weib und ihren Tod: „l'auteur ne croyait sans doute pas plus à la réalité du fait, que lorsqu'il raconte l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon" (S. 207). Und vollends für jene Perioden, die rückwärts von Abraham liegen, gebe es geschichtliche Erinnerungen gar nicht. „Il y a là une immense lacune (S. 209). . . Un immense espace nu s'étend de la création de l'homme au temps d'Abraham. Ce qui s'est passé alors, nous ne le saurons probablement jamais" (S. 216). Allerdings ist in den Berichten der Bibel über die Urzeit auch der über den Sündenfall enthalten. Dieser ist Tatsache, aber eine Tatsache, deren Wahrheit für den Glauben durch die Autorität der Kirche bezeugt wird.

Den Ausführungen dieses letzten Vortrages müssen wir widersprechen. Mythen anerkennen wir in den Erzählungen der Genesis auch dann nicht, wenn gesagt wird, dafs diese Mythen frei seien von aller polytheistischen Färbung. Wir glauben, dafs die erste Frage dahin gehen mufs: Welcher Art ist die Quelle, aus der die Berichte der Genesis geflossen sind? Und darauf kann die Antwort gar nicht zweifelhaft sein: es ist die hebräische Überlieferung gewesen. Diese Überlieferung wurde mündlich fortgepflanzt noch über die mosaische Zeit hinaus. Ihre schriftliche Fixierung — in den bekannten Pentateuchquellen — kann nicht erfolgt sein vor der Richterzeit, aber auch ihre Redaktion zum Ganzen des Pentateuch nicht nach dem salomonischen Tempelbau. Zwischen dem Termin ihrer Niederschreibung und zwischen den Perioden, über welche diese Traditionen berichten, klafft nun freilich ein gewaltiger Zeitraum; liegt ja doch schon die Zeit Abrahams um fast 1000 Jahre rückwärts. Aber dies gibt uns noch kein Recht, sofort von aprioristischen Gesichtspunkten aus die Ungeschichtlichkeit der hebräischen Überlieferungen zu behaupten. Zunächst tritt hier formal und methodisch jener Grundsatz in sein Recht, welchen L. im dritten Vortrage (S. 103) betont hat, dafs die biblischen Schrift-

steller sich anschliefsen an die Ideen ihrer Zeit „sur les sciences et sur l'histoire, sans les rectifier". Nach diesem Grundsatz war es Aufgabe des kanonischen Sammlers, die Überlieferungen seines Volkes getreu wiederzugeben. Ist dies der Fall, so ist sein Bericht formal irrtumslos. Und in zweiter Linie ist nun die Frage zu prüfen, ob der Inhalt jener Überlieferungen geschichtlich sei. Ein direkter Beweis hierfür läfst sich allerdings — das geben wir zu — nicht führen, wohl aber ein indirekter Wahrscheinlichkeitsbeweis per analogiam: die Aufzeichnung der Genesis liegt von Abrahams Zeit wohl um ein Jahrtausend ab, und doch ist die Bildung der Eigennamen echt, d. h. die hebräischen Eigennamen der patriarchalischen Zeit sind nach dem Muster der arabischen Eigennamen aus der Hammurabi-Periode gebildet, nicht nach dem Schema der Eigennamen aus der salomonischen Zeit; ferner: die Rechtsverhältnisse, welche die Genesis für Abrahams Zeit voraussetzt, sind anderwärts, was bewiesen zu haben eben eines der Verdienste von L. ist, als ursemitisch bezeugt; ja selbst eine der Persönlichkeiten, die in Abrahams Geschichte hereinspielt, die des Amraphel, ist unbestritten historisch. Von diesen Voraussetzungen aus machen wir den Wahrscheinlichkeitsschlufs, dafs analogerweise auch diejenigen Partien, deren Geschichtlichkeit wir nicht zu kontrollieren vermögen, die Vermutung der Geschichtlichkeit für sich haben. Der angeblich mythische Charakter, den L. aus inneren Gründen für einen Teil der Genesis annehmen will, ist von einem ganz andern Gesichtspunkt aus zu prüfen. Die Frage ist vielmehr dahin zu stellen: Hat etwa die hebräische Überlieferung geschichtliche Tatsachen der individuell-volkstümlichen Auffassung entsprechend weitergegeben? Dies ist allerdings anzunehmen; es sei zum Beweise dessen einzig erinnert an Noes Fluch, der Kanaan und nicht Cham trifft, oder an die zahlreichen Namendeutungen in der Genesis. In den Erzählungen der Genesis ist sonach zu scheiden zwischen dem geschichtlichen Gehalte und der volkstümlichen Form, in der er überliefert worden ist, nicht aber zwischen Geschichte und Mythen. Dafs mündliche, durch Jahrhunderte sich hinziehende Überlieferung an sich nicht das geeignete Mittel zur unverfälschten Bewahrung geschichtlicher Tatsachen sein könne, bestreiten wir entschieden.

Tübingen. P. Vetter.

---

# Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1903** und Format 8° wird nicht eigens bezeichnet.)

**Abkürzungen s. Umschlag S. 3.**

## A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Hermeneutik. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

**Krüger, G.,** und **Köhler, W.,** *Theologischer Jahresbericht* XXII 1902 (B. Schwetschke): 2. Abt.: *Das AT*, v. *B. Baentsch* (IV u. 174. *M* 7.—); 3. Abt.: *Das NT*, v. *R. Knopf, A. Meyer, J. Weifs* (87. *M* 3.60).

**Cheyne, T. K.,** u. **Black, J. S.,** *Encyclopaedia Biblica.* IV: Q—Z (col. 3989—5444): Vgl. BZ I 82.

**Hastings, J.,** *A Dictionary of the Bible*, dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology. IV: Pleroma-Zuzim (4°. XI u. 994. Edinburgh 1902, Clark): Ein „Extra Volume" ist angekündigt für ferner liegende und zu umfangreiche Artikel.

**Singer, J.,** and others, *The Jewish Encyclopaedia.* In 12 Bdn. Bd II—IV (4°. XXII u. 685; XXII u. 684; XXII u. 688. N.Y. 1902 u. 1903, Funk. $7.—): Bis Dreyfus reichend.

**Navo, O. J.**, *Index Digest of the Holy Scripture* (Ld., Clarendon Pr. 12*s*).

**Reference Passage to the Bible** *arranged in Topics in consecutive Order with the Reference Passages given in full Text on the same Page*, with Instructions, Maps and Indices. 2 Bde (12° 626 u. 795. Sunbury, Pa. Alpha Publ. Co.).

**Young, R.**, *Analytic Concordance to the Bible* on an entirely New Plan. Containing about 311,000 References, subdivided under the Hebrew and Greek Originals, with the Literal Meaning and Pronounciation of each, also Index Lexicons to the O and NT. Being a Guide to Parallel Passages. 7th ed., rev. by W. B. Stevenson (4°. Ld. 1902, Young. 21*s*).

**Breest, E.**, *Handbuch zur Orientierung in der heiligen Schrift.* Für die geistl. Bedürfnisse des Bibellesers (275. B., Bibelges. *M* 3.—): Bibelkonkordanz mit systematischer Anordnung der unter einem Schlagwort stehenden Stellen (Deutsche Lz 1903, 27, 1642f).

**Einführung** *in die hl. Schrift.* Ein Abriſs der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A und NT samt Hermeneutik, 5. verb. Aufl. (XII u. 538. Regensburg 1904, Manz. *M* 4.20).

**Bergström, L.**, *Vår gamla Bibel.* Historisk inledning till Gamla og Nya Testament (192. Stockholm 1902, Ljus. *Kr* 2.—).

**Loisy, A.**, *Études bibliques.* 3e éd. rev. et augm. (340. P., Picard).

**Rotherham, J. B.**, *Our Sacred Books:* being Plain Chapters on the Inspir., Transmission and Translat. of the Bible (64. Ld., Allenson. 1*s* 6*d*).

*Prat, F., Récentes publications exégétiques en Allemagne* (Études XCV 555—560): Gegen Pesch hält Pr. mit den Gegnern Franzelins fest, daſs das Wort „auctor" in der Begriffsbestimmung der Inspiration nicht urgiert werden dürfe. Der Terminus ging aus von dem 4. Konzil von Karthago, wo man „unum auctorem" für A und NT festsetzte gegenüber den Manichäern. „Verbum Dei" sei richtiger zum Ausgangspunkt zu nehmen.

*Chavannes, H., L'état actuel dans la Suisse romande du dogme de l'inspiration des Saintes Écritures* (RThPh XXXVI 34—68): Die Entwicklung hat einer freieren Auffassung der Inspiration, insbes. ohne Irrtumslosigkeit, entgegengeführt.

*Höhne, E., Zur Inspirationsfrage* (Bew. d. Gl. VI 101—116): Vgl. BZ I 83 305.

*Mattiussi, G., Ispirazione dei sacri libri* — per un opuscolo di L. Billot (Boll. di Deput. di Stor. Patr. per l'Umbria 1903, 2, 50—62).

**Zanecchia, P.**, *Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam cardinalis Franzelin.* Responsio ad P. van Kasteren S. J. (112. Rom, Pustet. *L* 1.50): Nachtrag zu seiner früheren Schrift: *„Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis"* und gegen: *P. van Kasteren, Franzelin en Zanecchia* — Twee verklaringen van de natuur der schriftingeving (Studiën. Tl LVIII, 56—80). Inhalt: 1. de methodo investigandi biblicam inspirationem divinam. 2. de natura eiusdem inspirationis. 3. de extensione inspirationis biblicae in autographa Scriptura. — *P. van Kasteren* erwidert darauf in: *Nogmaals Franzelin en Zanecchia* (Studiën Tl LXI 289—308): Es handelt sich im Streite beider hier um das rechte Verständnis von Franzelins Lehre; insbes. behauptet K., daſs Franzelin mit seiner Erklärung der Inspiration auf Grund von „auctor" das Geforderte nur als ein Minimum bezeichne, dann daſs allein der Begriff „auctor" sein Ausgangspunkt sei (nicht conscriptor, wie Z. erklärt); es handelt sich auch darum, ob Fr. eine promotio physica lehre.

**Bettex, F.**, *Die Bibel — Gottes Wort.* 3. verm. Aufl. (318. Stuttgart, Steinkopf. *M* 3.—).

*Hunzinger, A. W., Die unvergängliche Bedeutung der Bibel* (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 39—43): Die Bibel enthält die Offenbarung und bewirkt den Glauben.

*Gietmann, G., Der mehrfache Sinn der hl. Schrift* (ZkTh XXVII 381—390): Nicht durchgängig sei ein solcher möglich, wohl aber in manchen Worten (z. B. Himmel Gn 1, 1) und Darstellungen (z. B. Hl) lasse die

beabsichtigte Allgemeinheit des Ausdruckes einen reichen Inhalt als vom Heiligen Geiste intendiert erscheinen.

**Bardenhewer, O.,** *Geschichte der altkirchl. Literatur. II. Bd: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts* (XVI u. 665. Freib. i. Br., Herder. *M* 11.40): Die patristische Literatur ist auch für die Exegeten von der gröfsten Wichtigkeit. Bibelkommentare, Bearbeitungen des Schrifttextes, Mitteilungen über Kanonbildung u. a. sind in reichlichem Mafse in dieser Literatur zu finden. Deshalb begrüfst auch die Bibelforschung das rüstige Voranschreiten des grofs angelegten B.schen Werkes aufs dankbarste. Gerade der vorliegende Band, in welchem z. B. einem Origenes allein 90 Seiten gewidmet sind, ist für den Exegeten besonders wertvoll. Die Gründlichkeit und Zuverlässigkeit der Untersuchungen B.s ist derart bekannt, dafs jedes anerkennende Wort darüber überflüssig ist. Möge der in der Vorrede gegen G. Krüger unternommene Nachweis, dafs Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit sich nicht ausschliefsen, auch bei Fernerstehenden Anerkennung finden! B.s Untersuchungen in diesem Bande liefern doch einen neuen Tatsachenbeleg dafür. S.

**Rauschen, G.,** *Grundrifs der Patrologie mit bes. Berücksichtigung der Dogmengeschichte* (XI u. 231. Freib. i. Br., Herder. *M* 2.20): Das eben angezeigte Werk Bardenhewers bildet eine Erweiterung und genaue Ausführung der „Patrologie" des gleichen Verfassers. R. verfährt umgekehrt und verkleinert die „Patrologie" — natürlich unter Wahrung der selbständigen Nachprüfung — zu einem „Grundrifs". Manchen möchte das letztere Unternehmen als eine zu weit gehende Konzession an populäre Schulbedürfnisse erscheinen, um so mehr, als die verkürzte 2. Auflage der B.schen Patrologie nicht ein μέγα βιβλίον, μέγα κακόν genannt werden kann. Indes hat sich nun einmal, und zwar schon i. J. 1879, die Nachfrage nach einer Patrologia minima erhoben, und der Benediktinerpater Bernh. Schmid ist durch die fünf Auflagen, welche seine „Grundlinien der Patrologie" erlebten, diesem Bedürfnisse entgegengekommen. Da aber dieses Werkchen wenig befriedigte, ist es sehr zu begrüfsen, dafs R. es durch eine exakte, gründliche Arbeit ersetzt hat. Der Exeget wird für die mit aufgenommene Besprechung der atl Apokryphen besonders dankbar sein. S. 16 mufs es statt ἀντιλεγόμενα: νόθοι heifsen. Bei Tatian wäre mindestens Zahn (jetzt übrigens auch Puech) in den Literaturangaben zu erwähnen gewesen; sonst ist die Inkongruenz mit den Literaturnotizen bei Justin zu auffallend. S.

**Sanders, L.,** *Études sur St. Jérôme.* Sa doctrine touchant: l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutéro-canoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'Origénisme (400. P., Lecoffre. *Fr* 7.50): Glaubt die ganz moderne Fassung des Inspirationsbegriffes bei Hieronymus zu finden, d. h. die Annahme, dafs die hl. Schriftsteller blofs berichten, was die Zeit glaubte und überlieferte, ohne es zu gewährleisten; aber mit Unrecht, wie ***P. van Kasteren*** in *Scripturistisch Overzicht* (Studiën Tl LXI 169—182), dem ich die Kenntnis des Inhalts entnehme, durchführt. Die Deuterocanonica habe H. nur negativ nicht anerkannt, ohne sie positiv zu bestreiten, was etwas befremdlich klingt. S. handelt dann noch von dem Terminus „apokryph" bei H., Hebräer-Ev, Episkopat und Presbyterat, Streit mit Rufin wegen Origenes.

**Winter, F. A.,** *Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes' Büchern „contra Celsum".* I (69. Burghausen, Russy): Münchener Diss. und Burghausener Gymnasialprogramm. Sucht speziell an den Bibelzitaten nachzuweisen, dafs der Herausgeber P. Koetschau die indirekte Überlieferung, d. h. die Philokalia, „mit unbegründeter Geringschätzung behandelt hat" (S. 38—48). C. W.

**Sycz, S.,** *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran* (64. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 2.—): Zusammenstellung der Beleg-

stellen, hebräischer Ursprung, Wiedergabe und Deutung derselben im Koran.

**Kropatschek, F.,** *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* I: *Die Vorgeschichte; das Erbe des Mittelalters* (462. Lp., Deichert. *M* 9.—): 1. Über den praktischen Schriftgebrauch am Ende des Mittelalters, 2. über das Schriftprinzip der Theologen. „Weder die Formel ‚Sola Scriptura' ist eine Errungenschaft der Reformation noch die Betonung des Literalsinnes noch die Inspirationstheorie noch sonst irgend etwas an der Forderung einer reinen, schriftgemäfsen Lehre" (nach Köln. Volksz. 1903, Beil. Nr 44).

**Calvin, J.,** *Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung.* Hrsg. von R. Müller XII. Bd (XV u. 664. Neukirchen, Buchh. des Evg. Ver. *M* 7.15).

**Biedermann, O.,** *Die Methode der Auslegung und Kritik der bibl. Schriften in Spinozas theol.-polit. Traktat im Zusammenhang mit seiner Ethik.* Dissert. Erlangen (70 S.).

**Ubald d'Alençon,** *Une page de l'histoire de Paris.* Notice hist. et bibliogr. sur les travaux d'Écriture des Capucins (27. P., Oeuvre de St. Fr.-d'Assise): Vgl. BZ I 85.

*Betz, L. P., Das Christentum (Bibel, Religion, Kirche, Legenden) in der Literatur* (Stud. z. vergl. Literaturgesch. III 304—313): Nachtrag zu seiner „Littérature comparée" (1900).

**Evans, W.,** *The Book of Books;* what it is; how to study it (12°. 224. Chicago, Bible Inst. *Fr* 5.20).

**Sell, H. T.,** *Bible Study by Books* (Ld., Revell. 1*s* 6*d*).

*Cleemput, C. van, L'étude de la Bible* (Nouv. Rev. Théol. 1903, 22—36).

**Findlay, G. G.,** *The Interpretation of Holy Scripture,* ancient and modern (The London Quarterly Review 1903, 17. Jan.).

*Holtzmann, H., Das Urchristentum und der Reformkatholizismus* (PrM VII 165—196): Glaubt einen Zusammenhang zu finden zwischen Reformkatholizismus und Bibelkommission. Letztere beurteilt er im ganzen objektiv; er gibt interessante Personalnotizen über die Mitglieder.

*A. P., La Commissione di studî biblici e la stampa ortodossa* (Bessarione, März—Apr. 1903, 307—316): Die russische Orthodoxie verfolgt mit Interesse die Tätigkeit der Bibelkommission, was aus dem Messagiero Ecclesiastico des Protopopen Levitzky belegt wird, der allerdings kein bedeutsames Resultat davon erwartet.

**Peithmann, E. C. H.,** *Die metaphysische Bibel-Auslegung.* Den Herren Professoren der Theologie, den Geistlichen und gebildeten Laien zur gefälligen Prüfung vorgelegt (16. Bitterfeld, Baumann. *M* —.35).

**Hall, A. C.,** *The Use of Holy Scripture in the public Worship of the Church* (216. Ld., Longmans. 4*s* 6*d*).

*Schinz, A., A propos du divorce entre la Bible et l'Église* aux États-Unis d'Amérique (RThPh XXXV 433—445): Eine Probe ergab auffallende Unkenntnis der Bibel bei den Universitätsstudierenden. Ursachen: Vorliebe für moderne (evolutionistische) Wissenschaft, protestantischer Individualismus ohne Autorität, demokratischer Geist, frühreifes, subjektives Räsonnement, materieller Sinn.

*Le Società bibliche in Russia* (Bessarione, Jan.—Febr. 1903, 128—132): Die englische, deutsche und russische Bibelgesellschaft suchen ihre Bibeln zu verbreiten. Gibt Aufschlüsse über ihre Tätigkeit als Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegung in Rufsland.

*In what Particulars is the Bible more or less familiar than fifty Years ago? A Symposium* (BW XXI 260—273): Ehedem wufste man mehr aus der Bibel, jetzt weifs man mehr über die Bibel; das ist im allgemeinen die Antwort der befragten Bibelkenner.

### b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

*Thumb, A., Die Forschungen über die hellenistische Sprache in den Jahren 1896—1901* (Arch. f. Papyrusf. II 396—427).

**Vigouroux, F.**, *La sainte Bible polyglotte, AT IV: Les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse* (VIII u. 660. P., Roger).

***Nestle, E.**, Eine Gesamtbibel in den Originalsprachen* (ThLz 1903, 124): Die Ausgabe von Chr. B. Michaelis ist (vgl. ebd. 1899, 427) immer noch die einzige; geplant war 1694 eine solche.

**Grenfell, B. P.**, and **Hunt, A. S.**, *The Oxyrhynchus Papyri.* Part III. Ed. with Translat. and Notes (4°. XII u. 338. Ld., Egypt Expl. Fund. 25 *s*): Enthält wichtige Dokumente für das biblische Griechisch; Nr 401 aus Mt 1 u. 2; Nr 402 1 Jo 4, 11—17; Nr 403 griechischer Rest (12, 1—13, 2; 13, 11—14, 3) der sonst nur syrisch bekannten Baruch-Apokalypse. Der IV. Bd soll u. a. ein neues Fragment von den Aussprüchen Jesu, das größte Papyrusfragment des NT (Hebr) und ein sehr altes LXX-Fragment bringen (nach ThLz 1903 Nr 22).

***Soden, H.**, Bericht über die in der Kubbet in Damaskus gefundenen Hss-Fragmente* (Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. 1903, XXXIX 825—830): Hebräisch (Pentat.), aramäisch (Ps, Mt), ägyptisch (ntl), syrisch (Peš.), griechisch-arabisch (vgl. Violet BZ I 90), griechisch (LXX, ntl), palästinisch-aramäisch (AT, Evv, Paulusbriefe; letzteres Unika).

**Grünert, M.**, *Arabische Lesestücke*, zunächst für Vorlesungszwecke zusammengestellt. 1. Heft: „Aus der arabischen Bibelübersetzung." Text und Glossar (4°. III, 40 u. 50. Prag, Neugebauer. *M* 3.40): Gn 37; 39—50. Job 1; 2. Mt 26—28.

***Harnack, A.**, Forschungen auf dem Gebiete der alten grusinischen und armenischen Literatur.* Referat (Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. 1903, XXXIX 831—840): Hss-Funde im Kloster auf dem Sinai und in Jerusalem von altarmenischen und grusinischen Bibelübersetzungen.

***Vooys, C. G. N. de**, Jets over middeleeuwse Bijbelvertalingen* (Theol. Tijdschr. 1903, 111—158).

**John, H.**, *The History of the English Bible* (31. Ld., Stockwell. 3*d*).

**The English Bible**, *translated out of the original Tongues by the Commandment of King James I., 1611. Bd II: Judges to Esther; Bd III: Job to Song of Solomon.* The Tudor Translations. Edit. by W. E. Henley (403 u. 289. Ld., Nutt. 90*s*).

**Rosenau, W.**, *Hebraisms in the Authorized Version of the Bible* (283. Baltimore, Friedenwald Comp.): Auch ein Kapitel „Biblical Expressions in English Literature" (Bs LX Nr 239, 595f).

***Stokoe, T. H.**, The Edition of the Revised Version with Marginal References 1898* (Exp VIII 1—12): Bericht über Entstehung und Anlage durch einen Mitarbeiter.

**Moon, G. W.**, *The Bishop's English:* a Series of Criticism on Bishop Thornton's Laudation of the Revised Version of the Scriptures and also on the English of the Revisers, showing that the Version put forth by them contains Errors against Religion and Morals so unpardonable as totally to unfit it for Circulation (16°. 184. Ld., Sonnenschein. 3*s* 6*d*).

**The Holy Bible**, *the Revised Version and Revised Marginal References.* Printed for the Universities of Oxford and Cambridge (Oxford Press and Cambridge Press. 6*s*).

**Fenton, F.**, *The Holy Bible in modern English.* Containing the complete Sacred Scripture of the O and NT, translated into English from the original Hebrew, Chaldee and Greek Languages. With Introd. and Crit. (Ld., Patridge. 10*s*).

**Fenton, F.**, *The Bible in modern English.* IV: Containing the Psalms, Solomon and Sacred Writers in the original Hebrew Order of the Books (VIII u. 346. Ld., Patridge. 2*s* 6*d*).

**Bible.** *Douay ed.* New large Type cl. ed., cont. the O and NT. With Annots., References, and an historic. and chronolog. Index (Baltimore 1902, Murphy. $ 1.— bis 6.50).

**Ballentine, F. S.**, *The American Bible:* The Books of the Bible in Modern English for American Readers. NT in 5 Bdn (Scranton, Pa. 1902. à $ —.65).

**Martini, A.**, *La Bibbia, Vecchio e Nuovo Testamento secondo* la Volgata tradotta in lingua italiana e con annotazioni. 2 Bde (4°. 847, 1111. Mailand, Sonzogno. *L* 13.—).

**Crampon, A.**, *La Sainte Bible*, trad. en français sur les textes originaux avec introd. et notes. Bd I—V (Rom, Desclée. *L* 30.—).

**La Sainte Bible**, *AT, version de L. Legond; NT, version de H. Oltramare* (1559. P., Soc. bibl. prot.).

**Behaghel, O.**, *Heliand und Genesis* herausgeg. Altdeutsche Textbibl. 4 (16°. XXXII u. 280. Halle, Niemeyer. *M* 3.—): Mit Einl., Verweisen auf Tatian und Vulgata.

**Die Bibel** *oder die ganze Hl. Schrift des A und NT*, nach der deutschen Übersetzung D. Mart. Luthers. Nach den Beschlüssen der deutschen ev. Kirchenkonferenz berichtigter Text. Mit Bildern von J. Schnorr v. Carolsfeld (4°. XVI, 612, 111, II, 209, 12, IV. Lp., Deutsche Bibelges. Geb. *M* 15.—).

**Ecker, J.**, *Katholische Hausbibel.* Biblische Geschichte für das kath. Volk. I (VIII, 640 u. 16. Trier, Paulinusdruckerei. *M.* 2.40; geb. 3.80): Nach einem kurzen Abrifs der biblischen Einleitung bietet der Verf. auswahlsweise den Inhalt der Hl. Schrift (hier bis zum Tode Davids), der Ordnung der Bibel folgend, mit kurzen sachdienlichen Notizen, die immer dem praktischen Zwecke der Erbauung angepafst sind, zugleich aber langjährige Beschäftigung und grofse Vertrautheit mit der Exegese bekunden.

**Blau, L.**, *Über den Einfluſs des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Hss der Septuaginta, des NT und der Hexapla.* Aus: Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners (9. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* —.80).

*Nestle, E., Jesus Sirach Neffe oder Enkel des Amos Sirach* (ZatW XXIII 128—130): Geht dem Ursprung dieser Angabe in Luthers Vorrede zu Sir nach und kommt dabei auf Zusammengehörigkeit der altlateinischen Hss a b c d (nach Wordsworth-White), die sonst auseinandergerissen werden. Wichtigkeit der Eigennamenüberlieferung.

*Bourdais, P., Lettre sur la question biblique* (Rev. d. Sciences eccl. Aug. 1903).

**Iskraut, J. G.**, *Die Kritik der Bibel.* Vortrag (12°. 39. Friedberg, Kohlschmidt. *M* —.25).

*McPheeters, W. M., The Question of the Authorship of the Books of Scripture:* A Criticism of current Views (PrthR I 362—383): Manche halten die menschliche Autorschaft für belanglos; das bekämpft McPh., weil die Inspiration auf der geschichtlichen Glaubwürdigkeit und letztere auf dem Verfasser ruht.

**Malcolm, A.**, *Science and the Bible Reconciled;* or Modern Criticism Reviewed (308. Ld. 1902, Allenson. 2*s* 6*d*).

*Terry, M. S., The Need of a new Apologetic.* From the Point of View of biblical Criticism (BW XXI 129—138): Bejaht die Notwendigkeit auf Grund dessen, dafs die Kritiker in übergrofser Anzahl in den kritischen Resultaten übereinstimmen, und bezeichnet die zu ändernden apologetischen Thesen.

**Urquhart, J.**, *Reiners Gründe.* Ein Gespräch über die „Irrtümer der Bibel". Deutsch von L. H. (46. Lp., Költz. *M* —.20).

**Bates, W. H.**, *Alleged Discrepancies of the Bible* (125. Boston, Watchword).

*Moore, D., On alleged Errors and Contradictions in the Scriptures* (BStdt VII 94—101): Solche gibt es nicht, wie die Kritik profaner Schriften und die tägliche Erfahrung lehrt.

**Gough, E.**, *The Bible true from the Beginning.* Designed as a Commentary on all those Portions of Scripture that are most questioned and assailed. VIII (XX u. 634. Ld., Trübner. 16*s*).

**Godbey, J. E.**, *Foundations of Faith*, being a Consideration of the Grounds of religious Belief and especially of the Evidences of divine Revelation in the Religion of the Bible (12°. VIII u. 262. Nashville, Bigham. *Fr* 5.20).

**Limbach, S.**, *Steine des Anstoſses.* Allerlei Anstöſse und Widersprüche der hl. Schrift und ein Versuch ihrer Lösung (XI u. 238. Basel, Kober. *M* 1.60).

*Gennrich, Das evangelische Schriftprinzip und die Religionsgeschichte* (Halte, was du hast XXVI 1).

*Dörr, Gefährdet die neuerdings geforderte religionsgeschichtliche Methode die Bedeutung der heiligen Schrift für die evangelische Gemeinde?* (PrM VII 233f): Leitsätze zu Vorträgen auf der 39. Hauptversammlung des Badischen Wissenschaftlichen Predigervereins 30. Juni u. 1. Juli in Karlsruhe. Die Stellung der Gemeinde zur Bibel wird eine freiere (Bibelautorität beschränkt auf das Religiöse). Geht die absolute Autorität des inspirierten Bibelworts verloren, so bleibt die geschichtliche Autorität der groſsen prophetischen Persönlichkeiten ihr erhalten. Die Aussprüche der Propheten des AT erfahren durch die Geschichte eine Bestätigung.

*Davis, T. K., The Interpretation of Scripture* (Bs LX 334—341): Die Bibel darf nach ihrem zeitlich bedingten Element nicht zur Norm gemacht werden.

**King, H. M.**, *Why we believe the Bible* (231. N.Y., Am. Tract. Soc. $ 1.—): The Light from the Monuments, the Voice of History, the Witness of the Bible itself, the Proof from Miracles, the Testimony from Christian Experience, the Evidence from the Triumphs of Christianity.

**Hanewinkel, F.**, *Ist die Bibel Gottes Wort?* (16. Zwickau, ev.-luth. Schriftenver. *M* —.20): Die Schriften des NT sind echt; durch ihre Verfasser, die legitimierten Gottesboten, hat Gott geredet. Infolgedessen ist die ganze Hl. Schrift Gottes Wort.

**Arnold, M.**, *Literature and Dogma:* an Essay towards a better Appreciation of the Bible (12°. 372. N.Y., Burt. $ 1.—).

*Chambers, T. F., God's Defence of his Word* (BStdt VII 159—165): Hofft auf sie für die Zukunft.

**Carpenter, J. E.**, *Bible in 19th Century* (XV u. 512. Ld., Longmans. 10*s* 6*d*): Acht Vorträge, gehalten 1900—1903, über den „Kampf für die Freiheit der Forschung", „Bibel und Kirche", Geschichte der Revised Version, Änderung der Ansichten vom Gesetze und der Prophetie, über den Kritizismus in den Evv.

*Kähler, M., Notre combat en faveur de la Bible* (RThPh XXXVI 142—177 229—257): A. Porret bietet hier das 1895 (Lp., Deichert) erschienene deutsche Werkchen in französischer Übersetzung.

**Wace, H.**, *The Bible and modern Investigation* (88. Ld., Soc. f. chr. Knowl. 1*s* 6*d*).

**Kunstmann, J.**, *Die Bibel ist die alleinige Quelle in Glaubenssachen* (22. Zwickau, ev.-luth. Schriftenver. *M* —.30).

### c) Geographie. Archäologie. Religion.

*Thomsen, P., Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius* (ZdPV XXVI 97—141 145—168 m. Karte): Literargeschichtliches. Abfassungszeit wahrscheinlich vor 324 (gegen Schulten). Textkritische Hilfsmittel. Die Karte von Madeba muſs ausscheiden, weil von Eusebius abhängig. Zusammenstellung der wichtigsten Textemendationen. Quellen des Werkes. Systematische Zusammenstellung der Angaben mit kritischen Erörterungen. Den Wert des Werkes sucht T. nicht bloſs in der textkritischen Bedeutung, sondern auch in den sachlichen Angaben. Eine neue kritische Ausgabe ist notwendig.

*Klostermann, E., Onomasticum Marchalianum* (ZatW XXIII 135—140): Betont die Wichtigkeit der etymologischen Onomastica sacra und erörtert

die Art ihrer Bearbeitung. Aus dem Codex March. gibt er alphabetisch die Randnoten mit den übersetzten Eigennamen.

**Bechtel, E. A.,** *Sanctae Silviae Peregrinatio.* The Text and a Study of the Latinity (160. Chicago 1902, The University of Chicago Press). Dissertation. Enthält S. 154—157 einen (ziemlich resultatlos verlaufenden) Exkurs über die Bibelzitate. C. W.

*Férotin, M., Le véritable auteur de la „Peregrinatio Silviae": La vierge espagnole Etheria* (Rev. des quest. hist. 1. Okt. 1903, 367—397).

*Grisar, H.,* S. J., *Nochmals das Palästina-Itinerar des Anonymus von Piacenza* (ZkTh XXVII 776—780): Gegen P. Piacenza, Ephem. Lit. 1903, 338—348, der die Echtheit des „Steins von Kana" und die Richtigkeit der früher fälschlich darauf gefundenen Inschrift von „Antoninus" ohne Grund annahm; vgl. BZ I 87.

**Hilprecht, H. V.,** *Explorations in Bible Lands during the 19th Century.* With the cooperation of Benzinger, Hommel, Jensen, Steindorff. 200 Ill., 4 Maps (900. Ld., Clark. 12 *s* 6 *d*): Hilprecht über Babylonien und Assyrien, Benzinger über Palästina, Hommel über Arabien, Steindorff über Ägypten, Jensen über die Hittiter.

**Macphie, J. P.,** *The Homeland of the Bible* (12°. 313. N.Y., Revell. $ 1.25).

**Duckworth, C.,** *The Holy Land* (fol. Ld., Tuck. 3 *s* 6 *d*).

**Frohnmeyer, J.,** *Biblische Geographie.* 12. verb. u. verm. Aufl. Mit 92 Bildern und 1 Karte des hl. Landes (VIII u. 336. Calw, Vereinsbuchh. *M* 4.—).

**Zanecchia, D.,** *La Palestine d'aujourd'hui.* Ses sanctuaires, ses localités bibliques et historiques. Trad. de l'italien sur la 2e éd. par l'abbé H. Derangeon. Bd I u. II (12°. XVI 536 u. 773. P., Lethielleux).

**Gray, A.,** *A Pilgrimage to Bible Lands.* Historical Notes and Reflections on Scenes and Places visited. With photographic Illustr. (X u. 178. Ld., Skeffington. 3 *s* 6 *d*).

**Delépine, G.,** *Géographie physique de la Palestine* (11. Arras, Sueur-Charruey).

*Germer-Durand, J., Topographie de Jérusalem* I (Echos d'Or. 1903 Jan., 1—16); II. *Des Macchabées à Hérode Agrippa I* (ebd. Mai 1903, 161—174).

*Cady, P., Exploration in the Dead Sea Region* (BW XXI 327—346): Bericht über eine Forschungsreise mit Beschreibung der moabitischen Küste (illustriert).

*Schuhmacher, G., Die ägyptische Hauptstrafse von der Ebene Saron bis zur Ebene Jesreel* (Mitt. u. Nachr. d. d. PV 1903, 4—10): Beschreibung nach seinen Tagebuchaufzeichnungen.

**Deschamps, E.,** *En Palestine:* Dans les districts de Saida et de Jaffa; Huit jours à Jérusalem (18°. 300. P., Maisonneuve).

**Bauer, L.,** *Volksleben im Lande der Bibel* (VII u. 312 mit Abb. Lp., Wallmann. *M* 4.20).

*Masterman, E. W. G., The Jews in modern Palestine* (BW XXI 17—27): Interessante Schilderung der jüdischen Typen nach Herkunft, Geschichte und Kennzeichen.

*Masterman, E. W. G., The religious Life of the orthodox Jews in Palestine* (BW XXI 274—280): Gibt ein Bild, wie der gesetzestreue Jude seine religiösen Pflichten auffafst und erfüllt.

*Vigouroux, F., Les instruments de musique dans la Bible* (con 19 incisioni) (Bessarione, Nov.—Dez. 1902, 257—280): Den Mangel von Angaben der Bibel über ihre Gestalt ergänzen die archäologischen Funde Ägyptens und Vorderasiens. V. behandelt ins Einzelnste die Schlag-, Blas- und Saiteninstrumente.

*Streatfeild, G. S., The Fatherhood of God:* a Study in Spiritual Evolution (Exp VIII 24—40): Bei den alten Semiten physisch gefafst, zwischen Gott und seinem Verehrer bestehend; in Israel anfangs zwischen Gott und dem Volke in moralischem Sinne festgehalten, später bes. seit der Ge-

fangenschaft mehr individualisiert (d. i. zwischen Gott und dem Einzelnen obwaltend). Durch Christus wurde die so vorbereitete individuelle Sohnschaft erst vollständig ans Licht gestellt.

*Staerk, W., Namenaberglaube im A und NT* (PrM VII 353—358): Zustimmendes Referat über Giesebrecht, Die atl Schätzung des Gottesnamens usw. (1901) und Heitmüller, Im Namen Jesu (1903).

*Steinschneider, M., Die kanonischen Zahlen 70—73*, ein Nachtrag zu meinem Art. in d. ZdmG IV (1850) 145 ff (ZdmG LVII 474—507): Ergänzt den bisher wenig beachteten Artikel. Biblische und apokryphe Schriften finden auch hier Berücksichtigung.

**Ravi, S. V.**, *La speranza d'Israele realizzata in Gesù di Nazaret I* (40. Rom 1902, tip. La Speranza).

**Legeay, G.**, *Le Symbolisme dans l'Écriture:* Noms et figures de Notre-Seigneur (XVI u. 263. P., Retaux).

**Gold, W.**, *Sacrificial Worship in Gn and Ex, in the Temple, in the NT and the Christian Church* (12°. XIV u. 112. N.Y., Longmans. *Fr* 5.20).

**Piras, R.**, *L'antropologia biblica o lezioni apologetiche su l' uomo* recitate nella metropolitana di Cagliari (349. Cagliari 1902, Valdes. *L* 3.—).

**L. S.**, *Religiöse Ethik des A und NT.* Eine Gegenüberstellung (16. B., Concordia. *M* —.50): Will zeigen durch einfache Zusammenstellung, daſs die Überlegenheit des NT über das AT nicht aufrecht zu erhalten sei.

**Stevenson, W. B.**, *The Bible Wisdom and the Jewish apocryphal Writings* (16°. LIV u. 103. Ld., Dent).

**Guttmacher, A.**, *Optimism and Pessimism in the O and NT* (12°. 255. Baltimore, Friedenwald. $ 1.50).

*Volck, W., Der moderne und der biblische Pessimismus.* Vortrag (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 36—38): Der Pessimismus eines Buddha, Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche werden kurz geschildert. Der atl „Pessimistenkatechismus" Koh ist nicht ganz ein solcher, weil das Gottvertrauen den Pessimismus überwindet. Ebenso endet der ntl Pessimismus in Optimismus.

**Merle-Blanquis**, *La vocation de la femme d'après la Bible* (16°. XII u. 382. P. 1902, Fischbacher).

**Buckner**, *The Immortality of Animals and the Relation of Man as Guardian, from a biblical and philosophical Hypothesis* (12°. III u. 291. Philadelphia, Jacobs. *Fr* 6.50).

*Whaling, T., The Biblical Doctrine of Poverty* (BStdt VII 111—118): Bedeutung der Armut im göttlichen Plane und in den gesellschaftlichen Beziehungen (moralisierend).

**Volz, P.**, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (XVI u. 412. Tübingen, Mohr. *M* 7.—): 1. Übersicht über die eschatologische Literatur dieser Zeit. 2. Die Entwicklung der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums. 3. Eschatologische Akte und Zustände.

### d) Auslegung.

*Bond, H., The best Bible Commentaries* (ExpT XIV 151 203—205): Führt zu jedem Buche der Hl. Schrift je einige wissenschaftliche und populäre Kommentare an, die bei einer veranstalteten Abstimmung als die besten erachtet wurden. — *Hastings* gibt (ebd. 270 f 358 f) einige Nachträge und Korrekturen.

**The Temple Bible**, *1 and 2 Esdras*, ed. by A. Duff; *Tobit and the Babylonian Apocryphal Writings*, ed. by A. H. Sayce; *1 and 2 Makk*, ed. by W. Fairweather; *Ecclesiasticus*, ed. by N. Schmidt; *NT Apocryphal Writings*, ed. by I. Orr (16°. Ld., Dent. à 1 *s*).

**Schenck, F. S.**, *The ten Commandments and the Lord's Prayer: a sociological Study* (12°. II u. 245. N.Y. 1902, Funk. $ 1.—).

**Peloubet, F. N.** and **M. A.**, *Select Notes.* Studies in the Book of the Acts, Chapters 16—28; and Studies in the OT, from Samuel to Solomon (Ld. 1902, S. S. U. 5 *s*).

## B. Das Alte Testament.

### a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Hebräische Sprache.

**Faerden, M. I.**, *Det gamle Testament i Lyset af den nyere Bibelforskning* (206. Kristiania, Cammermeyer. *Kr* 3.—).

**Wildeboer, G.**, *De Letterkunde des O. V. naar de tijdsorde van haar ontstaan.* Derde druk (XI u. 442. Groningen, Wolters).

*Levy, S., Is there a Jewish Literature?* (JqR XV 583–603): Der sprachliche Gesichtspunkt ist logischer und wissenschaftlicher als der nationale; daher „hebräische" L.

*Wünsche, A., Der Prophet Hosea in der agadischen Auslegung des Jalkut Schimeoni* (VB I 66—127): Text und Übersetzung. — *Der Prophet Jona in der agadischen Deutung des Jalkut Schimeoni* (ebd. I 235—255): Text mit Übersetzung. Weiter: *Eine andere Rezension des Midrasch Jona mit wichtigen Ergänzungen.*

*Halévy, J., Lotape* (Jas Ser. X, I 376): Bei Plinius als Magier zur Zeit des Moses erwähnt, verderbt aus Ιοθορ der LXX = Jethro.

*Legeay, L'ange et les théophanies dans l'Écriture Sainte, d'après la doctrine des Pères* (Rev. Thom. 1903, 46—69 127—154).

*Meyer, E., Zum babylonischen Schöpfungsbericht bei Eusebius* (Beitr. z. a. Gesch. III 169): Der Bericht Chron. I p. 13, 39 ff ist ein Auszug aus dem Werke des Oannes (zu Montzka ebd. II 358 und Keilinschr. u. AT³ 488).

*Cornu, J., Zum Heptateuchos Cypriani* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 192): Bezweifelt die Beweiskraft der bisher für die gallische Provenienz des metrischen lateinischen Heptateuchs (ed. R. Peiper im Wiener Corpus Bd XXIII) beigebrachten Argumente und erhofft „gesichertere Ergebnisse als die, welche der Wortschatz zu Tage gefördert", von einer Untersuchung des Versbaues. C. W.

**Stutzenberger, A.**, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus* (47. Zweibrücken, Kranzbühler): Münchener Diss. und Zweibrückener Gymn.-Progr. Verteidigt erfolgreich die Einheit des in der vorigen Notiz erwähnten Bibelgedichtes gegenüber der Hypothese von H. Best, De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum (Marburg 1892), der auf Grund metrischer, überlieferungsgeschichtlicher und sonstiger Indizien das Werk auf zwei in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten lebende Dichter verteilen wollte. C. W.

*Halévy, J., Houd et Cho'aïb* (Jas Ser. X, I 376 f): Propheten, im Koran erwähnt, verderbt aus hebr. הוד und syr. ܐܒܪ (ܐܒܪܗܡ).

*Seligsohn, M., Une critique de la Bible du temps de Gueonim* (RÉj XLVI 99—122): Übersetzung des JqR XIII 358–369 publizierten Fragmentes aus der Geniza von Cairo. Der Verf. geht alle Schwierigkeiten der Bibel durch (ungefähr 100 Punkte erhalten), um seinen Gegnern zu beweisen, dafs sie die Bibel nicht zu erklären verstünden.

**Engelkemper, W.**, *Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift* (Beitr. z. Gesch. der Phil. des Mittelalters IV 4. VIII u. 74. Münster, Aschendorff. *M* 2.50): Literärgeschichtliche Behandlung des ganzen Werkes: „Buch vom Glauben und Wissen", von dessen zehn Traktaten der dritte: „Vom Gebot und Verbot", hier in Übersetzung geboten wird. Inhaltlich ist es eher eine Verteidigung der Offenbarung; weniges bezieht sich auf die Hl. Schrift als solche, z. B. Schlufs über die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift. Aber dieses wenige ist wichtig und wertvoll für die Geschichte der Exegese, für welche auch zu beachten ist, wie Saadja die Hl. Schrift zu Beweisen gebraucht. Er unterscheidet sich darin nicht von der traditionellen jüdischen Exegese. Die Übersetzung E.s ist sehr klar und verständlich, obwohl sie anderseits auch sich bemüht, den arabischen Wortlaut wiederzugeben. Die Noten lösen textliche und sachliche Schwierigkeiten mit Geschick (S. 13 [1] ist der schwierig erscheinende und gewunden erklärte Satz zum „Einwand" zu ziehen; dann braucht er keine Korrektur).

Aus seiner eingehenden Beschäftigung mit Saadja und seiner Kenntnis der zeitgenössischen Literatur weifs E. vieles zu erläutern, zu klären und zu lösen, und er hat durch seine Schrift sowohl der Geschichte der arabisch-jüdischen Philosophie und Theologie als auch dem neu erwachten Interesse an dem Exegeten Saadja einen grofsen Dienst erwiesen.

**Levy, L.**, *Reconstruction des Commentars Ibn Esras zu den ersten Propheten.* Diss. Heidelberg (XIX u. 44. B., Poppelauer. *M* 2.—).

**Berliner, A.**, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare* (III u. 51. B., Rosenstein. *M* 2.—).

**Glück, R.**, *Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese.* Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zu Genes. 21—50, Exod. 14. 15, Leviticus-Deuteron. und Josua auf jüdische Quellen untersucht. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen (75. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 2.—).

**Jephet ben 'Alî**, *des Karäers, Commentar zum Buche Ruth,* zum ersten Male nach 3 Mss. ediert, mit Einl. und Anmerk. versehen von Dr. Nahum Schorstein (XVIII u. XXXII. B., Poppelauer. *M* 2.—).

**Eppenstein, S.**, *Der Commentar Joseph Karas zu Micha* (Hebr.). Aus: Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners (9. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.20).

**Abû Zakarjá Jahjâ (R. Jehûda) ibn Bil'âm**, *Arabischer Commentar zum Buche Josua.* Zum ersten Male herausgeg. von Dr. Sam. Poznański (21. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.50).

***Nestle, E.***, *Luther über das Buch der Weisheit* (ZatW XXIII 130—132): Geht der Geschichte der Bemerkung Luthers, dafs Weish „stark judenzet" (andere „jüdele"), nach.

**Davies, T. W.**, *Heinrich Ewald, Orientalist and Theologian 1803—1903.* A centenary Appreciation (X u. 146. Ld., Unwin. 3*s* 6*d*).

***Grimme, H.***, protestiert in einer *Rez.* (OrLz VI 117—121) von Barth, Wurzeluntersuchungen (vgl. BZ I 89) dagegen, dafs das Altarabische immer als ursemitisch angesehen werde; man müsse die asiatischen wie afrikanischen Sprachen der Semiten in gröfserer Ausdehnung einbeziehen und gröfsere organische Lautwandlungen nicht blofs für sporadisch, sondern für gesetzmäfsig halten.

**Steuernagel, C.**, *Hebräische Grammatik* mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. Porta lingu. or. I (XII u. 268. B., Reuther. *M* 3.50).

**Gonzalez, M.**, *Gramática hebrea del discipulo,* con un appendice de los hebraismos sintáxios de la Vulgata y original griego del NT (VIII u. 128. Barcelona, Tip. cat.).

***Ember, A.***, *Pronunciation of Hebrew among the Russian Jews* (AmJsemL XX 233f): Die Philologen halten sich gewöhnlich an die sog. sephardische (spanische) Aussprache, welche älter ist als das sog. Aškenazî bei Russen, Polen und Deutschen. Letzteres hat Paenultima-Betonung, eigenartige Aussprache von Konsonanten und Vokalen.

**Kennedy, J.**, *The Note-Line in the Hebrew Scriptures, commonly called Pāsēq or Pesîq* (140. Edinburgh, Clark. 4*s* 6*d*).

***Barth, J.***, *Zur Abstrakt-Endung ût.* Eine Entgegnung (ZA XVII 386—388): Gegen Brockelmann ebd. 257f. Die Herleitung von den Worten aus ל״י begründet nunmehr B. damit, dafs die Substantiva von ל״י meist abstrakte Bedeutung hatten; deshalb als Abstrakt-Endung gebraucht.

***Vollers, K.***, *Semitische Miszellen* (ZA XVII 305—332): 1. il-ilâh. 2. Das Qâtil-Partizipium. 3. Die arabischen Bewunderungsformen.

***Ungnad, A.***, *Zur Erklärung der hebräischen nomina segolata* (ZA XVII 333—343): Aus kaṭl, Pl. kaṭlîm; bei gewissen Kombinationen, schliefslich bei jeder Doppelkonsonanz Hilfsvokal verwendet; also: kaṭ$^{a}$lîm, kaṭalîm, k$^{e}$tālîm. Stat. c. vom Grundstamm.

***Praetorius, F.***, *Über einige weibliche Caritativnamen im Hebräischen*

(ZdmG LVII 530—534): מיכל, אביגל usw. sind gebildet mit dem diminuierenden Suffix ál (ל), אבישג mit ag oder ak.

*Lambert, M., De l'emploi des suffixes pronominaux avec noun et sans noun au futur et à l'impératif* (RÉj XLVI 178—183): Gegen Berliner, Beiträge z. hebr. Gr. 46 stellt L. fest, daſs im Indik. Impf. die energischen Formen gebraucht werden im Unterschied von den Verben mit Waw consec. Zusammenstellung aller sich findenden Formen.

*Berry, G. R., Waw consecutive with the Perfect in Hebrew* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 60—69): Ist als bloſses Waw cop. zu fassen.

*Zillessen, A., Berichtigungen zu Mandelkerns kleiner Konkordanz* (ZatW XXIII 94f). — *v. Gall, Nachtrag* (ebd. 95f 354). — Vgl. ebd. 352—354 (Lambert, M.; Nestle, E.).

*Lidzbarski, M., Semitische Kosenamen* (Eph. f. sem. Epigr. II 1—23): Vgl. BZ I 112. Hier erweitert abgedruckt. Behandelt Grundsätzliches und Tatsächliches zum Thema mit häufiger Beziehung auf atl Namenformen. Nicht bloſs als Rufnamen, sondern auch durch den umbildenden Einfluſs der Kindersprache sind gekürzte und veränderte Namenformen eingedrungen. Nach Art des Auslautes und Art der Veränderung und Kürzung werden die Belegstellen zusammengeordnet.

*Yahuda, A. S., Hapax Legomena im AT* (JqR XV 698—714): Hap. Leg. im weiteren Sinne. Y. will vorzüglich das Arabische in methodisch richtiger Weise verwerten: גלש Ct 4, 1; 6, 5 = غلس „in der Morgendämmerung herabkommen". חֶלְמוּת Job 6, 6 = حالوم: weicher Käse, der eine geschmacklose Flüssigkeit (רור) absondert. מָנוֹן Prv 29, 21 = مَنّ: entkräften. בָּשָׁק Job 28, 18 = مسك: Armband. עִשְׁתּוּת Job 12, 5 = Grobheit (עשת). צָרְרוֹת 2 Sm 20, 3 = vom geschlechtlichen Verkehre abgeschlossen (صرّ). קֶצֶף Os 10, 7 = قصف „zerbrechen": eine in Schaum zerfliefsende Meereswelle (vgl. קְצָפָה Joel 1, 7 abgebrochenes Blatt). בְּנִי שָׁחַץ Job 28, 8; 41, 26 = شَخْصٌ „etwas, was körperlich sichtbar ist" (umfangreicher Körper); der Lautübergang ש = شْ ist auch sonst zu belegen, wenn auch nicht zu erklären (Beispiele). שפף Job 33, 21 = شفّ: sichtbar werden bzw. durchsehen lassen. שקט Job 34, 29 = أَسْقَطَ: fallen lassen, stürzen. תולל Ps 137, 3 = تلّ „hinstrecken", „niederwerfen": gewalttätiger Bedrücker.

*Joüon, P.*, S. J., *Einige Bemerkungen zur hebräischen Lexikographie* (ZkTh XXVII 588—593): I. רֶשֶׁת in vielen, viell. allen Fällen = „Gitter" (nicht „Netz"), d. i. ein Gitterwerk aus Baumzweigen, mit Erde bedeckt, eine Fallgrube bergend. Prv 1, 17: die Vögel haben von einem „Gitter" dieser Art nichts zu fürchten, weil es nur den schweren Vierfüfslern gefährlich ist. II. שְׁחָקִים in keinem Falle = „Wolken", sondern stets = „Himmel", nicht von שחק I = „zerreiben", sondern von שחק II = „hoch sein".

*Chajes, H. P.*, און (OrLz VI 305 f): Das im apokryphen Traktat Semaḥoth II § 4 vorkommende באזנו ist zusammenzustellen mit Dt 23, 14 אוזך, etwa „eisenbeschlagener Stock", wohl zusammenhängend mit Verb. אזן Targum zu Is33, 4.

*Meiſsner, B.*, ברלח (ZA XVII 270f): Für „Harz", von Balsamodendron usw. herstammend, spricht die Aufzählung in Sm 796 Z. 10 neben Blumen und Spezereien: bu-du-ul-ḫu.

*Keane, A. H., Ea; Yahveh: Dyaus; Ζευς; Jupiter* (JqR XV 559—582): Glaser hatte in „Jehowah-Jovis und die drei Söhne Noahs" (München 1901) die fünf Namen in etymologische und geschichtliche Beziehung gesetzt. K. leugnet die etymologische Verwandtschaft der beiden im Titel angedeuteten Gruppen, auch jegliche geschichtliche oder geographische Beziehung. K. korrigiert auch als Indogermanist die Aufstellungen Gl.s

bez. der 2. Gruppe. Jedoch erkennt er die Verwandtschaft von Ea und Jahwe sowohl vom theogonischen als phonetischen und geographisch-geschichtlichen Standpunkt an. Neues bringt er zur These nicht bei; ebensowenig zum Schluſs: Evolutionismus der Bedeutung von Jahwe.

***Büchler, A.,*** *Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes* קלס. Ein Beitrag zur Geschichte der Hochzeits- und Trauergebräuche (Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. XVII 165—181): Zunächst „stampfen“ mit den Füſsen als Äuſserung des Hohnes, dann Tanz beim Vortrag der Trauerklage und des Lobes der Braut.

***Nestle, E.,*** *Sommerfäden auf Hebräisch* (ZatW XXIII 343 f): Die Quinta bestätigt, daſs Hieronymus so mit Recht שבבים (viell. כרשבבים?) übersetzt hat.

***Perles, F.,*** שמץ = *Haar* (OrLz VI 425 f): Nicht Job 38, 25, wie agadische Erklärungen wollen, aber an andern Stellen der Midrasch-Literatur.

***Behrens, E.,*** *Zum assyrischen Lexikon. 1: šašūmu = hebr.* שְׁלֹשִׁים (ZA XVII 389 f).

## b) Text und Übersetzungen.

***Lévi, J.,*** *Un papyrus biblique* (RÉj XLVI 212—217): Vgl. BZ I 312. Gegen Cook hält L. den Papyrus für liturgisch; die von der palästinischen abweichende Form des Semaʿ ist ägyptisch. Textkritisch wertlos, weil für Privatgebrauch von einem halbgebildeten Schreiber hergestellt. Daher Mischung von Lesarten des Dt mit dem Grundstock aus Ex. Nur paläographisch und geschichtlich von Interesse.

***Margoliouth, G.,*** *An early Copy of the Samaritan-Hebrew Pentateuch* (JqR XV 632—639): Gibt eine Beschreibung der von einem samaritanischen Priester durch das British Museum erworbenen, im J. 1339—1340 geschriebenen bedeutsamen Hs.

***Thackeray, H. St. J.,*** *Translation of the Letter of Aristeas* (JqR XV 337—391): Nicht vor der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. verfaſst. Folgt Übers. mit Anmerkungen.

***Thackeray, St. J.,*** *The Greek Translators of Ezekiel* (JthSt IV 398—411): Auch hier wie bei Jer (vgl. BZ I 314) zwei Übersetzer: α 1—27, β 28—39, γ (= α) 40—48. Die Teilung scheint zum Zwecke der Übersetzung geschehen zu sein (nach Epiphanius Doppelzellen für die LXX-Übersetzer). Zeigt statistisch in einer Tabelle die Besonderheiten der Übersetzer. 36, 24—38 eigenartig, wohl aus einer andern Übersetzung hergenommen. — *The Greek Translators of the Prophetical Books* (JthSt IV 578—585): Sind die beiden Übersetzer der je zwei Teile von Jer (vgl. I 314) und Ez gleichzeitig oder sukzessiv? Beides ist möglich. Auf Grund der Vergleichung des Wortschatzes stellt Th. folgende Gruppierung auf: Is ist ein erster Übersetzungsversuch; Jer α, Ez α u. γ, die kleinen Proph. sind später von einer Hand oder einer Gruppe von Übersetzern gefertigt. In ähnlichem Verhältnisse steht 1 Rg zu 2 3 4 Rg.

***Zillessen, A.,*** *Die crux temporum in den griechischen Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen* (ZatW XXIII 49—86): Statistik und Gruppierung der Stellen, an denen eine verschiedenartige Wiedergabe der hebräischen Tempora sich bei Übersetzungen und Hss zeigt. Die einleitend angeführten Ergebnisse sind wenige und zudem unsicher.

***Böhmer, J.,*** *Ein Hauptstück der atl Religion auf dem Boden der LXX* (Studierstube I H. 8): Gegen Deiſsmann, vgl. BZ I 313.

***Nestle, E.,*** *Erratio* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 278): Im Lyoner Oktateuch ist Idc 20, 16 statt „sine ratione“ wohl nach dem Griechischen οὐ ἐξαμαρτάνοντες (οὐχ ἁμαρτ., οὐ διαμαρτ.) „sine <er>ratione“ zu schreiben. C. W.

***Nestle, E.,*** *Actio* (Arch. f. lat. Lexikographie XIII 436): Im Lyoner Heptateuch Idc 18, 21 entspricht actio griechischem ἀποσκευή im Sinne von Troſs oder Train. Diese Bedeutung von „actio“ ist anderweitig noch nicht nachgewiesen. C. W.

*Nestle, E., Acia* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 278): Acia (Faden) findet sich auch im Lyoner Oktateuch Idc 16, 12 „disruit ea (Simson die Stricke) . . . sicut aciam", wo die griechischen Hss, welche die dem Lugdunensis zu Grunde liegende Rezension enthalten, ὡς (ὡσεὶ) ῥάμμα (ῥάμα) bieten. C.W.

*Ginsburger, M., Die Fragmente des Targum jeruschalmi zum Pentateuch* (ZdmG LVII 67—80): Zusammenordnung der Stellen, wozu wir solche in den bis jetzt bekannt gewordenen Hss besitzen. Etwas über das innere Verhältnis der beiden sich zeigenden Rezensionen.

**Silbermann, S.,** *Das Targum zu Ezechiel.* Nach einer südarabischen Hs mit Einl. und Varianten vers. Diss. Straſsburg 1902 (40 S.).

**Lauterbach, J. Z.,** *Saadja Al-Fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107—124).* Nach einer Münchener und einer Berliner Hs hrsg., übersetzt und m. Anmerkungen versehen (67 u. XXV. B., Poppelauer. *M* 2.50).

*Mittwoch, E., Aus einer arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen.* Ein Genîza-Fragment (ZatW XXIII 87—93): Ps 119, 49—63. 96—104. Übersetzung von Saadja abhängig.

*Seligsohn, M., The hebrew-persian Mss. of the British Museum* (JqR XV 278—301): Or. 5446 vielleicht die älteste persische Übersetzung des Pentateuchs. Gn 24, 1—16 gibt er nach dieser und Tawusi und nach der von Guidi festgestellten Hs. — Or. 4742: der historische und epische Teil des Pent. in Versen (vom J. 1702; mit Proben).

**Langner, E.,** *Die gotischen Nehemiafragmente.* Progr. Sprottau 1903 (64 S.).

**Paul, F.,** *Studien zur altsächsischen Genesis I.* Dissert. Lp. (55 S.).

**Dollmayr, V.,** *Die Sprache der Wiener Genesis.* Eine grammatische Untersuchung (Quell. u. Forsch. zur Sprach- u. Culturgeschichte der germ. Völker. 94. XIII u. 109. Straſsb., Trübner. *M* 3.—).

**Byland, H.,** *Der Wortschatz des Züricher AT* 1525—1531 verglichen mit dem Wortschatz Luthers. Eine sprachl. Unters. (VI u. 84. B., Schwetschke. *M* 5.50).

**Hirsch, M.,** *Die Klagelieder.* Übersetzung nebst Anmerkungen (hebr. und deutsch) (VI u. 22. Frankf. a. M., Kauffmann. Geb. *M* 1.20).

**Die Psalmen.** *Sinngemäſse Übersetzung nach dem hebräischen Urtext* (255. München, Roth. *M* —.30).

**Davies, T. W.,** *Ysgrythyrau yr hen destament* [Walis. Schriften des AT]. The thirtieth Series IV (12°. VI u. 102. Wrexham, Hughes. 6 *d*).

*Driver, S. R., Translations from the Prophets.* Jeremiah XXII, XXIII (Exp VIII 12—23): Vgl. BZ I 315.

### c) Text- und Literarkritik.

*Cheyne, T. K., Pressing Needs of the OT Study* (HJ I 747—762): Man muſs zugestehen, daſs Israel unter durchgreifendem Einfluſs von Assyrien und Ägypten gestanden. Das anerkenne die deutsche Gelehrtenwelt nicht hinreichend. Empfiehlt besonders die Betonung der Textkritik im Sinne seiner Critica biblica (vgl. BZ I 315). Sie wird auch die sog. höhere Kritik modifizieren. Bestimmte Typen der Korruption müssen gesucht werden.

*Rost, P., Ein Schreibgebrauch bei den Sopherîm und seine Bedeutung für die atl Textkritik* (OrLz VI 403—407): Mit Stichworten des Textes, hinter welche oder vor welche eine Randnote eingetragen werden sollte, wurden von den Sopherîm oft Nachträge von Versehen, aber auch erklärende Randglossen eingeleitet: eine reiche Quelle von Textverderbnissen.

*Hart, J. H. A., Primitive Exegesis as a Factor in the Corruption of Texts of Scripture,* illustrated from the Versions of Ben Sira (JqR XV 627—631): Sir 10, 8f; 13, 13; 16, 10 weisen Einwirkungen der altchristlichen Schrifterklärung auf, wie auch textkritisch festzustellen ist.

*Matthes, J. C., Miscellen* (ZatW XXIII 120—127): Textkritisches zu Nm 14, 19. Jos 10, 13. 2 Sm 1, 18; 1, 27. 1 Rg 2, 22. 2 Rg 5, 17. Agg 1, 9; 2, 15—19. Mal 1, 1. Prv 10, 9; 14, 35; 27, 24.

**Cheyne, T. K.**, *Critica biblica.* 3. First and second Samuel (312. Ld., Black. 3*s*).

*Wünsche, A., Eine Umstellung von Versen in der Bibel* (VB I 274): 1 Sm 2, 8$^{b}$—11 ist zu vertauschen mit Ps 113, 8$^{b}$.

**Burney, C. F.**, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings.* With an Introd. and App. (XLVIII u. 384. Oxford, Clar. Pr. 14*s*).

**Whitelaw, T.**, *OT Critics.* An Inquiry into the Character, Effect and Validity of their Teaching (386. Ld., Trübner. 7*s* 6*d*).

**Longsides, A.**, *Higher Criticism as applied to Itself;* or Prof. Davidson's Introduction to Isaiah under the ruthless Logic of his own Principle (Ld., Authors' and Booksellers' Coop. Alliance. 1*s*).

**McFadyen, J. E.**, *OT Criticism and the Christian Church* (XI u. 375. N.Y., Scribner. $ 1.50).

**Girdlestone, R. B.**, *Hebrew Criticism.* Its Bearing on the Integrity of Scripture. 20$^{th}$ Century Papers (80. Ld., Shaw. 1*s*).

**Kautzsch, E.**, *Die bleibende Bedeutung des AT.* 2. durch ein weiteres Vorw. verm. Aufl. (VIII u. 34. Tübingen, Mohr. *M* —.65): Im weiteren Vorwort findet er, dafs das AT im Babel-Bibel-Streit an seiner Bedeutung nichts verloren hat, und protestiert gegen das 17. Kap. von Häckels Welträtsel. Vgl. BZ I 94.

**Oettli, S.**, *Der religiöse Wert des AT.* Vortrag (19. Potsdam, Stiftungsverlag. *M* —.60).

**Conder, C. R.**, *Bible Accuracy as shown by Monuments* (Ld., Shaw. 1*s*).

**Traub**, *Die neue Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte und der christliche Offenbarungsglaube.* Progr. des ev.-theol. Sem. in Schönthal (4°. 31. Heilbronn 1902): Christi Anschauung vom AT gilt uns nicht als normativ. Eine sich nach der Ansicht der Wellhausenschen Schule entwickelnde Religion kann eine Gottes nicht unwürdige Offenbarung sein. Der ethische Charakter der Gottesidee vermittelt uns den tatsächlichen Offenbarungscharakter derselben (nach ThLz 1903 Nr. 14).

*König, E., De la tendance moderne à poétiser l'AT* (Rb XII 234–241): Übersetzt. Vgl. BZ I 92.

*König, Zur Gesundung der Bibelkritik* 1—2 (Studierstube I H. 6, 7).

**König, X.**, *Histoire sainte d'après les résultats acquis de la critique historique* (Ancien Testament) (12°. XI u. 189. P., Fischbacher): Will ein Handbuch sein, um die kritischen Resultate für den religiösen Unterricht verwertbar zu machen (vgl. Rev. d'hist. des rel. XLVIII 1, 110ff).

*Emerson, Sarah A., The Study of early OT Traditions* (BW XXI 291—296): Gibt Anweisungen, wie die rein menschlich entstandenen Überlieferungen geschichtlich zu beurteilen sind.

*Lepsius, J.*, ist entschiedener Gegner der kritischen Schule und bekämpft sie in einer Reihe von Aufsätzen, die in der Erklärung und Kritik der Texte manchmal gewaltsam verfahren: *Die biblische Urgeschichte.* Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes (Reich Christi VI 32—48). — *Das Salomonische Heiligtum und der Tempel des Ezechiel* (ebd. 235—249): Nach Josephus, Talmud, AT, insbes. Ezechiels Beschreibung entworfen. — *Der Salomonische und Ezechielische Tempel im Schatten der Kritik* (ebd. 249—255): Der Tempel des Ezechiel deckt sich mit dem nachexilischen Heiligtum; E.s Programm ist kein selbständiges Kultgesetz, sondern ein Amendement zum bestehenden mosaischen Gesetz. — *Das Gesicht des Ezechiel von dem Tempel zu Jerusalem* (ebd. 271—280): Textherstellung. — *Der Salomonische Palast* (ebd. 280—282): Textherstellung; der Tempel des Ezechiel im Grundriſs. — *Die geschichtlichen Grundlagen der christl. Weltanschauung* (ebd. 340—374): Das Weltbild, die kosmische Weltanschauung, findet L. im Wagen des Ez (1, 4—28) und Apk 4, 2—7. Aus der kultischen Symbolik ergibt sich dieselbe ebenfalls. — *Der Segen Jakobs und der Tierkreis* (ebd. 375—377): Text und Übersetzung. —

Gegen ihn: *Meinhold, J., Dr. Johannes Lepsius und die kritische Behandlung des AT* (Christl. Welt 1903, Nr 42f 46).

**König, E.**, *Im Kampf um das AT. 1. H.: Glaubwürdigkeitsspuren des AT* (54. B., Runge. *M* —.75): Die Textbeschaffenheit des AT weist Merkmale auf, die eine Genauigkeit der Überlieferung und eine gewisse Sorgfalt erweisen. Lepsius (vgl. oben) hat darum kein Recht, mit dem Text so umzugehen, wie er es getan. Aber auch die Geschichtserzählung in der ganzen Art und Weise, wie sie angelegt ist, schliefst eine Willkür in der Gestaltung aus, die Wellhausen angenommen hat. Die bereits in seiner Einleitung und seinen grammatischen Schriften niedergelegten Beobachtungen werden hier in neuer Zusammenordnung und auch vermehrt wiedergegeben.

*Vetter, P., Die litterarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen.* Forts. (ThQ LXXXV 520—547): Vgl. BZ I 315.

*Van der Flier, A.*, Het gebruik van den Israëlietischen Godsnaam (Theol. Studiën XXI 3).

### d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

**Jastrow, M.**, *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 3. u. 4. Lief. Bis S. 304. Vgl. BZ I 93.

**Hehn, J.**, *Hymnen und Gebete an Marduk, neben einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks.* Diss. Berlin.

*Houghton, L. S., The Cry of the Penitent* (BW XXII 49—51): Übersetzung eines babylonischen Bufspsalms nach Weine, Christl. Welt.

*Lidzbarski, M., Balsamem* (Eph. f. sem. Epigr. II 122): Nimmt auf Grund von Zimmern, Keilinschr. und AT³ 357 seine Annahme zurück, dafs die semitische Bezeichnung „Herr des Himmels“ bei den Juden in persischer Zeit entstanden sei, möchte sie aber doch als von aufsen eingedrungen festhalten. Aus dem Vertrag zwischen Ramses II. und Chetasar gehe hervor, dafs diese Bezeichnung bei den Chetitern sehr alt sei. — Gegen L. auch Lagrange (Rb XII 330f).

*Curtiss, S. I., Firstlings and other Sacrifices* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 45—49).

*Curtiss, S. I., The Place of Sacrifice among the primitive Semites* (BW XXI 248—259): Die ursprünglichen Gewohnheiten der Semiten sind nach C. noch in Syrien und Arabien vorhanden. Opfern bedeutete „schlachten“ ohne Beziehung auf einen Altar. Erst aus der Übung, an dem Eingang zu einem Heiligengrab oder zu einer Wohnung zu schlachten, bildete sich allmählich der Begriff „Opferaltar“.

*Savignac, M.-R., Le Haut-lieu de Pétra* (Rb XII 280—288): Über die dortige Bama und einige andere Kultobjekte.

*Hoskins, F. E., The second High Place at Petra* (BW XXI 167—174): Entdeckt März 1902. Beschreibung mit Illustrationen.

*Kyle, M. G., The Religion of Israel in its Relation to the Religions of contiguous Peoples. III. Sacrifices* (BStdt VIII 36—40 85—92): Ägypten und Arabien können allein in Betracht kommen für die Zeit, in der sich Israels Religion entwickelte. Mit letzterem (Job sei Quelle hierfür?) besitze der Opferkult Israels Berührungen vermöge gemeinsemitischer Herkunft.

**Rothstein**, *Geschichte und Offenbarung mit Bezug auf Israels Religion.* Aus: Studierstube (23. Stuttgart, Greiner. *M* —.40): Nur die Offenbarung erklärt die eigenartige Entwicklung der Religion in Israel.

**Möller, W.**, *Die Entwicklung der atl Gottesidee in vorexilischer Zeit.* Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII 3 (183. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.80): Biblisch-exegetische Gegenbeweise gegen den evolutionistischen Standpunkt der Kritik, die primären Polydämonismus (hier bes. gegen Marti), Lokalisation

Jahwes am Sinai und im Heiligen Lande, Entwicklung des Henotheismus zu Monotheismus, zu ethischem Monotheismus festhält. Historisch-kritisch nennt er die etwas breit, aber überzeugend geltend gemachten Bedenken im Unterschied von dogmatischer Beweisführung. Statt der Seitenblicke auf katholische Gebräuche hätte man lieber einen Blick in katholische Literatur (Zapletal, Lagrange) beobachtet, zumal sie ihn gelehrt hätte, daſs eine Beiziehung der semitischen Religionen nicht schon unberechtigte Nivellierung der religiösen Prärogative Israels bedeutet, sondern eine mächtige Stütze konservativer Bibelforschung werden kann.

**Westphal, A.,** *Jéhovah.* Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israel. 3 fasc. (194. Montauban, l'auteur).

***Matthieu, J.,*** *Jahwe und die Natur.* Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (Schweiz. theol. Z. XX 99—115 129—142): Zuerst ist Jahwe bei den Bauern Palästinas ohne Beziehung zu den Naturerscheinungen, dann bloſs Herr über die Natur in Palästina. Erst nach dem Exil wird er durch babylonischen Einfluſs Schöpfer, Leiter und Zerstörer der ganzen Welt, bis Mittelwesen den direkten Einfluſs Jahwes zurückdrängen.

***Curtiss, S. I.,*** *The Transformation of the Local Divinities into Gods* (BW XXI 7—16): Die kritische These, daſs Jahwe aus einem Lokal- und Nationalgott zum Weltgott geworden sei, will C. stützen durch Fälle, in denen von ungebildeten Leuten in Syrien verehrten Ortsheiligen allmählich göttliche Allgegenwart zugeschrieben wurde.

**Oettli,** *Ist der Gott des AT unser Gott?* Öffentlicher Vortrag (30. B., Stadtmission. *M* —.20).

***Ramsay, F. P.,*** *The Kingdom of God in the OT* (BStdt VIII 103—112): Stellt kurz und präzis die einzelnen Momente zusammen, die der Begriff des messianischen Königtums im Laufe der israelitischen Geschichte hervortreten lieſs. Eine geradlinige stetige Klärung und Entfaltung!

***Lagrange, M.-J.,*** *L'ange de Jahvé* (Rb XII 212—225): Ist nur eine theologische Glosse, weil man Jahwe nicht unmittelbar erscheinen lassen wollte, nicht eine Manifestation Jahwes oder Jahwe selbst. — ***B. B. Warfield,*** Herausgeber der konservativen Zeitschrift The Bible Student, protestiert gegen diesen Artikel (VIII 59 f), weil er ebenso hypothetisch sei wie Wincklers Theoreme.

***Grimme, H.,*** *Ginnen im AT* (OrLz VI 281—283): Lam 2, 6$^{a}$ גנן = „wie ein Ginn". עינן = „(Ginnen-)Zauber treiben" (ZdmG LV 459) hängt damit zusammen; denn auch im Nordarabischen wechseln ע und ג beim gleichen Stamme.

***Berry, G. R.,*** *The ethical Teaching of the OT* (BW XXI 108—114 197—205): Der Gehalt der atl Ethik kurz zusammengefaſst. Sie ist weit höher als die der andern Völker, steht aber der ntl Ethik nach wegen des progressiven Charakters der göttlichen Offenbarung. Einzelne alte beibehaltene Gebräuche widersprechen ihrem Offenbarungscharakter nicht.

**Wente, H.,** *Beiträge zur Darstellung der psychologischen Anschauungen des AT.* Diss. Rostock 1902 (29 S.).

**Budde, C.,** *Die Schätzung des Königtums im AT.* Kaisersgeburtstagsrede. Marburger ak. Reden Nr 8 (33. Marburg, Elwert. *M* —.60).

***Taylor, R. B.,*** *Traces of Tree-Worship in the OT* (ExpT XIV 407—415): Beziehung zu Arabien läſst dies vermuten; Etymologie von אלין usw., Orakelbäume, Gerichtsplätze. Ašeren = konventioneller Ersatz der heiligen Bäume erweisen es.

**Lattes, D. A.,** und **Jona, E.,** *Valore del culto ebraico* (16⁰. 69. Livorno. *L* 1.50).

**Mathieu, G.,** *La notion de sacrifice dans l'AT et son évolution.* Thèse théol. (54 S. Toulouse 1902).

**Müller, M.,** *Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien* (Der

alte Or. V 1. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Sie waren im wesentlichen unkriegerisch gegen ihren sagenhaften Ruf bei Griechen und Römern.

*Sayce, A. H., The Hyksos in Egypt* (BW XXI 347—355): Auch die Hyksoszeit beginnt sich aufzuhellen. Manethons Angaben finden sich bestätigt. Nach S. waren die Hyksos Westsemiten, und zwar gehörten sie den Namen nach — das ist eine neue These — in die Zeit Hammurabis. Die Überflutung Babyloniens durch die Hammurabidynastie, Ägyptens durch die Hyksos mag der gleichen südarabischen Völkerwelle zuzuschreiben sein.

**Messerschmidt, L.,** *Die Hettiter.* 2. Aufl. (Der alte Or. IV 1. 35. Lp., Hinrichs. *M* —.60). Auch ins Englische übersetzt (Ld., Nutt. 1*s* 6*d*).

*Daiches, S., Zur Habiri-Frage* (ZA XVII 399f): Der im Talmud erwähnte Stamm חברא könnte mit den Ḫ. identisch sein.

**Winckler, H.,** *Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens.* 2. verb. und verm. Aufl. (32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

*Lehmann, C. F., Die Dynastien der babylonischen Königsliste und des Berossos* (Beitr. z. a. Gesch. III 135—163): Dynastie A, von der Meeresküste stammend, am ehesten als „westsemitisch" statt „kananäisch" oder „nordsemitisch" zu bezeichnen; auf den Babel-Bibel-Streit bezüglich. Auch die weiteren chronologischen Feststellungen, Ausgleich der Berossosangaben mit den babylonischen Königslisten, sind für die Bibel von höchstem Interesse. Jaû = Aos-Sarapis hat mit Jahwe nichts zu tun; in den Eigennamen wahrscheinlich überhaupt nicht Gottesname.

*Meyer, E., Das chronologische System des Berossos* (Beitr. z. a. Gesch. III 131—134): B. bietet von 2232 (mit der 2. Dynastie nach der Flut beginnend) bis 331 v. Chr. geschichtliche Überlieferung, die er allerdings durch den Ansatz der halbmythischen 1. Dynastie zur zyklischen Zahl von 10 Saren ergänzt.

*Halévy, J., Un Document judéo-araméen d'Éléphantine* (Rsém XI 250—258): Zu PSbA Mai 1903, 202—208 (Cowley). Ein Beweis, daſs sich im äuſsersten Süden von Ägypten eine Gruppe Juden im 3. Jahrh. v. Chr. niedergelassen hatte (Jer 44, 1. 15 redet nur von einem vorübergehenden Aufenthalt von Flüchtlingen, und zwar in einer nördlichen Stadt). Gibt Text, Erläuterung und Übersetzung des Papyrus.

**Jackson, F. J.,** *The Biblical History of the Hebrews* (XXX u. 414. Cambridge, Heffer. 6*s*): Für Gelehrte, aber auch für ein weiteres Publikum berechnet.

**Stitt, S. S.,** *The OT History analysed.* Based on Ottley's "History of the Hebrews" (Cambridge, Heffer. 2*s*).

*König, E., Der Stamm Ruben, sein Verschwinden aus der Geschichte und sein Auftauchen in der Geschichte* (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. 1903, 209—218).

**Oppert, G.,** *Tarschisch und Ophir.* Sonderabdr. aus der Zeitschr. f. Ethnol. 1903, 1—3 (87. B., Springer. *M* 2.—): Vgl. BZ I 224.

*Hüsing, G., Zur Ophir-Frage* (OrLz VI 367—371): Möchte O. in Elam suchen, dessen Könige u. a. den Titel katru hapirtik (= aiapirra = אֵיפִיר = אֵיפִיר) um 1200 v. Chr. führten. שְׁילֹה (= שִׁילוֹ) soll elamitisch hilam hijan sein; später wurde es zu čitlam, čijan = צִיּוֹן.

*Nestle, E., Abiud* (ExpT XIV 334): Gegen Dict. of the Bible II 140.

**Prášek, J. V.,** *Sanheribs Feldzüge gegen Juda I.* Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 4 (45. B., Peiser. *M* 1.50): Lösung wie in dem BZ I 103 verzeichneten Artikel. Hier schickt er voraus die Geschichte der Exegese dieser Stellen und gibt genauere, insbes. chronologische Details (Bonkamps Versuch, vgl. BZ I 103, hat er nicht verwertet), überall sich als Wincklers Gefolgsmann bekennend. Seine Polemik gegen „prodigiöse" Fassung des Unterganges der Assyrer ist entbehrlich. Sonst stützt auch P.s Theorie die biblische Erzählung. Mit Nagel (vgl. BZ I 330) setzt er sich auseinander OrLz VI 167—170, indem er seine dogmatische Befangenheit tadelt und die behauptete Einheit des Berichtes ablehnt.

*Barton, G. A., The Jerusalem of David and Solomon* (BW XXII8 —21): Ehedem hieſs der östliche Hügel Sion, in der Amarna-Zeit befestigt (niptur = „öffnen", nicht „befreien", Amarna-Brief Nr 185); vom 2. Jahrh. v. Chr. bis zum 4. n. Chr. fand eine Namensübertragung statt. Auch der Westhügel war schon zur Zeit Davids bebaut, wie aus verschiedenen Anzeichen vermutet wird. In eine Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur über die erste Frage läſst sich B. nicht ein.

*Banks, E. J., Cutha* (BW XXII 61—64): Kurze Geschichte der 2 Rg 17, 24—41 erwähnten Stadt mit den bisherigen Versuchen zur Ausgrabung.

**Steward, L.**, *The Land of Israel.* 3rd ed. (382. Ld., Revell. 5*s*).

*Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins* (RÉj XLVI 184—196): IV. Le territoire d'Issachar d'après le Livre de Josué. V. Les pays Araméens de la rive gauche du Jourdain au temps de David.

*Manfredi, J., Callirhoé et Baarou dans la Mosaïque géographique de Madaba* (Rb XII 266—271).

*Rogers, R. W., Biblical Discoveries that have stirred the World* (Sunday School Times XLV 16).

*Hilaire, La chronologie biblique et les dernières découvertes: hypothèses et certitudes* (Ét. francisc. IX Nr 50/51 [Febr.—März 1903]).

**Hilprecht, H. V.**, *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur.* Ein Vortrag. Mit 56 Abb. und 1 Karte (78. Lp., Hinrichs. *M* 2.—).

*Naville, E., La stèle de Pithom* (Z. f. äg. Spr. u. Altertumsk. XXX 65—75 mit 3 Taf.): Neue kritische Behandlung und Übersetzung gelegentlich der Herausgabe der 4. Aufl. seiner „The Store City of Pithom".

*Macalister, A. St., Fourth quarterly Report of the Excavation of Gezer* (1 March—15 May 1903) (PEF XXXV 195—231): Schildert in Wort und Bild die neuen Fundgegenstände. Er erörtert die Frage, warum die Einwohner von Gezer den einen Hügel verlassen. Ein Resumé über das Ergebnis der Ausgrabungen des 1. Jahres.

*Masterman, E. W. G., The Excavation of Ancient Gezer* (BW XXI 6, 407—425): Illustriert. Nach den BZ I 330 angeführten Berichten.

*Sellin, Kurzer Bericht über die Ausgrabung von Ta'annek IV* (Mitt. u. Nachr. d. deutschen Pal.-Ver. 1903, 1—4): Erzählung der Funde, insbesondere von zwei assyrischen Tontafeln. — *Peiser, F. E., Zu den Ta'annek-Tafeln* (OrLz VI 321—323): Gibt die Übersetzung von Hrozný im Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Wiener Akad. vom 17. Juni, wo *Sellin* eine Abhandlung: „*Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kais. Akad. und des k. k. Minist. f. Kultus und Unterricht unternommene österreichische Ausgrabung in Palästina.* Nebst einem Anhange von Dr. **Friedrich Hrozný**: *Die Keilschrifttexte von Ta'annek*", veröffentlichte mit sachlichen Bemerkungen. Vermutet, daſs Rahab der frühere Name von Jericho sei, auf den die Geschichte der Buhlerin Rahab zurückgehen könnte. — *Zwei neue El-Amarna-Briefe* (OrLz VI 379—381): Veröffentlicht nach Bull. de l'Inst. Franç. d'Arch. or. II den Text mit Übersetzung. Ya-bi-šarru soll möglicherweise identisch sein mit (ilu) Ra-bi-mur aus den früheren Briefen Wincklers Nr 119. Hier meint P. nun vermutungsweise das bei Delitzschs Identifizierungen von Jahwe vermiſste Gottheitsdeterminativ zu finden.

**Cooke, G. A.**, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish* (XXIV u. 407 mit 14 Tafeln. Oxford, Clar. Pr.).

*Lidzbarski, M., Phönizische Inschriften* (Eph. f. sem. Epigr. II 49—55): Behandelt die Geschichte des Fundes der BZ I 320 erwähnten Inschrift; Faksimile-Abdruck, Kritik der bisherigen Deutungen.

*Bruston, C., Les inscriptions phéniciennes de Sidon* (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1903, 127—134).

**Corpus inscriptionum Semiticarum** *ab Academia inscriptionum et litte-*

*rarum humaniorum conditum atque digestum.* Pars II inscriptiones Aramaicas continens: T. I, f. 3, Tab. XLV—CVI (fol. 305—489. P. 1902, Typ. reip. *Fr* 66.—).

**Ermoni, V.,** *La Bible et l'orientalisme III: la Bible et l'archéologie syrienne* (16°. 64. P., Bloud. *Fr* —.60): Vgl. BZ I 323.

**Hunger, J.,** *Die Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit* (Leipz. semit. Studien, herausgeg. von A. Fischer und H. Zimmern. I 1. 80. Lp., Hinrichs. *M* 2.80): Geschichtliche Nachrichten darüber und verschiedene Formen, u. a. auch Gn 44. Dann kritische Behandlung, Deutung, Text und Übersetzung der Tafeln Brit. Mus. 22446 und 22447; auch über „Personen, Material und Handlung bei der Schalenwahrsagung".

*Jaussen, A., Coutumes arabes* (Rb XII 244—266): Forts. von Rb X 592—608.

*König, E., Polyandrie im „vorhistorischen" Israel* (NkZ XIV 635—648): Die Stelle Strabo 16, 25 über Polyandrie in Südarabien erhält keine Stütze durch Halévy Nr 504 (Winckler), noch durch die von E. Glaser hierfür verwertete Inschrift (Beil. z. Allg. Z. 1897 Nr 276). Gegen Ulmer, Die semitischen Eigennamen im AT, hält K. fest, dafs auch die Namen Achi-ummi-šu, Achat-abi-ša, Amat-abi-hâ keine Polyandrie für die Semiten, der Matriarchat, die Leviratsehe, Geschwisterehe, „Achab" keine solche für das vorhistorische Israel erweisen.

*Bissing, W. v., Eine angebliche Darstellung des Pferdes aus dem m. R.* (Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altertumsk. XXX 97): Gegen Lefébure: Sphinx V 97f; die Darstellung ist mifsdeutet.

**Baynes, H.,** *The oriental Conception of Law.* Act. du XII$^{e}$ Congrès internat. des orient. Rome 1899. III 2 [1902], 103—113: Findet bei Semiten und Ariern eine parallele Begriffsentwicklung.

*Fink, E., Zur Geschichte der Zahl π* (JqR XV 522—525): = 3,141, nicht blofs 3 (so Cantor). Das ergibt sich als möglich aus der Berechnung des ehernen Meeres 1 Rg 7, 23, wenn man ב in באמה = „innerhalb" d. h. „weniger als" faſst, was sich auch sonst erweisen lasse.

### e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

#### α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

**Bruston, C.,** *Quelques observations sur les sources historiques de l'AT* (Rev. de Théol. et d. Quest. rel. 1903, 369—373).

*Köhler, L., Atl Miscellen* (Schweiz. theol. Zeitschr. XX 181—187): Gn 35, 10 ist die Erklärung des Namens (vgl. 32, 29) ausgelassen durch den Redaktor aus theologischen Rücksichten. Is 3, 7 ist nach Martis Kommentar zu erklären, אֵין לֶחֶם. das unverständlich ist, als Glosse zu streichen. Ruth 2, 2 sollte eigentlich im Texte θυγατερ (st. θυγατηρ) stehen.

**Terry, M. S.,** *Moses and the Prophets* (196. N.Y. 1902, Eaton. $ 1.—): Moses und seine Beziehung zur Gesetzgebung; die Geschichte des Prophetentums; die messianische Prophetie; Parabel und Apokalyptik im AT (vgl. BW XXI 311).

**Völter, D.,** *Ägypten und die Bibel.* Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie (IV u. 113. Leiden, Brill. *M* 2.50).

**Winckler, H.,** *Keilinschriftliches Textbuch zum AT.* 2. erw. A. Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. I. Bd (IV u. 130. Lp., Hinrichs. *M* 3.—; geb. *M* 3.50): Gibt in Übersetzung und Textumschrift die für das AT bedeutsamen Texte und bietet somit für den, der die keilinschriftliche Bibliothek von Schrader nicht besitzt, ein höchst willkommenes Hilfsmittel zum atl Studium. Die Texte sind in dieser 2. Aufl. zugleich auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Für den Text der Schöpfungs-

berichte konnte W. bereits Kings Ausgabe (vgl. BZ I 325) verwerten. Kurze Noten erleichtern das Verständnis.

Zur „**Babel-Bibel-Literatur**". **Delitzschs** 1. Vortrag erschien in 4. Aufl. (51.—55. Tausend). Beide Vorträge wurden ins Englische übertragen: **Delitzsch, F.**, *Babel and Bible.* 2 Lectures. Ed. with Introd. by C. H. W. Johns (256. Ld., Williams. 5 *s*). In neuen Auflagen erschienen: **Budde** (vgl. BZ I 95) in 2. Aufl., mit vielen Anmerkungen und einem Vorworte statt des Nachwortes (bekennt sich zu einer in der Geschichte sich vollziehenden Offenbarung, erklärt sich gegen die astralmythische Auffassung Winklers); **Hommel** (vgl. BZ I 99) als 2. mit einem Nachwort über den Namen Jahwe und einem über die neuesten Darstellungen der babylonisch-assyrischen Religion orientierenden Exkurs vermehrte Aufl. (62 S. *M* 1.50); **Jeremias** (vgl. BZ I 99) als 4. abermals erw. Aufl. mit einem Vorwort: Offenbarung im AT als Erwiderung auf Delitzschs Vorwort „Zur Klärung" in einer neuen Aufl. von Babel und Bibel II (52 S. *M* —.60); **Knieschke** (vgl. BZ I 99) in 2. verb. und erw. Aufl. (VIII u. 82. Lp., Stubig. *M* 1.—). — Die neu zu verzeichnende Literatur zur Frage möge in alphabetischer Ordnung folgen: ***Baentsch, B.***, *Babel und Bibel.* Delitzschs 2. Vortr. bespr. (PrM VII 197—207): Die literarkritische Arbeit am AT sei abgeschlossen, die freigewordenen Theologen mögen sich dem Studium des Orients, der Archäologie insbes. widmen. Tendenz und Übertreibung kennzeichnen das Verfahren Delitzschs. Dem Assyriologen D. sei man vielfachen Dank schuldig; „den Theologen D. kann die Theologie nicht ernst nehmen". — **Bezold, C.**, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das AT.* Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage (67. Tübingen 1904, Mohr. *M* 1.50): Auf eine geräuschvolle Gastrolle im theologischen Wissensgebiet verzichtet B. in wohltuender Zurückhaltung. Um so reichhaltiger ist seine Schrift in assyriologischer Beziehung. Trotz ihrer Kürze darf sie als ein Handbuch für die Babel-Bibelfrage gelten; vgl. bes. S. 58 ff die Literatur zu den einzelnen Punkten in alphabetischer Folge. — ***Bezold, C.***, *Assyriologische Randbemerkungen. 5. Noch einmal Jahve* (ZA XVII 271—273): Verteidigung gegen Delitzsch, Babel und Bibel, Anmerk. S. 74: B. läfst die Lesung bi oder pi offen, beanstandet die Vertauschung von ah und a', hu und ú bei Delitzsch. — **Biedenkapp, G.**, *Babylonien und Indogermanien.* Ein Geistesflug um die Erde (V u. 165. B., Costenoble. *M* 2.—). — **Boehmer, J.**, *Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde* (12°. VIII u. 176. Stuttgart, Greiner. *M* 2.—). — **Caspari, W.**, *Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bufspsalmen* (Beitr. z. Förd. chr. Th. VII 4. 91. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Unter Stichworten stellt er die religiösen Begriffe und Gedanken zusammen mit inhaltlichen und auch textkritischen Anmerkungen. Mit Recht warnt er davor, zuviel in die oft recht formelhaften Ausdrücke hineinzulegen (gegen Jastrow und Zimmern). — ***Cheyne, T. K.***, *Babylon and the Bible* (HJ II 65—82): Sieht die Gefahr für das AT darin, dafs es zu werden droht „a dependency of Assyriology". Sein Gewährsmann ist H. Winckler auch jetzt noch wie schon früher (vgl. BZ I 92); er tadelt aber das kosmologische System, das W. überall zu Grunde legt, und seine Methodelosigkeit in der Textkritik. — ***Chriestlieb, M.***, *Wie können wir Ungelehrten ein selbständiges Urteil über Babel und Bibel gewinnen?* (Protestantenbl. 1903, Nr 18—20): Die freiere theologische Richtung wird die Entlehnungsfrage offen lassen; eine übernatürliche Inspiration mufs nicht angenommen werden. — **Diettrich, G.**, *Die neuesten Angriffe auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen des AT.* Ein Vortr. aus dem Kampfe um Babel und Bibel (24. Gieſsen, Ricker. *M* —.50). — **Falb, R.**, *Babel, Bibel und Jao* (48. B., Steinitz. *M* 1.—): Jao ein Geheimgott der Mysterien, sich verschiedenfach offenbarend; er bezeichnet die Sonnenstände, die sinkende Vokalreihe. Phantastisch-kabbalistische Zahlenspielerei mit etymologischen Verknüp-

fungen, „von welchen sich die vergleichende Sprachwissenschaft bisher noch nichts hat träumen lassen“. — **Floeckner, K.**, *Bibel und Babel.* Programm (58. Beuthen). — **Gasser, J. C.**, *Babel und Bibel* (in gemeinfafslicher Weise beleuchtet) (12°. 52. Schaffhausen, Meili. *M* —.60). — **Geyser, N.**, *Der Kampf um das AT* (39. Greifswald, Bamberg. *M* —.50). — **Goldschmied, L.**, *Der Kampf um Babel-Bibel im Lichte des Judentums* (39. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.—). — **Grimme, H.**, *„Unbewiesenes“.* Bemerkungen eines Philologen zu F. Delitzsch's Babel und Bibel I—II (80. Münster, Schöningh. *M* 1.50): Der Philologe tritt hier dem Philologen entgegen. G. bleibt nicht bei dem „Unbewiesen“ stehen, das er allen beweislosen oder nur scheinbar bewiesenen Thesen D.s entgegensetzt. Selbständige grammatische Untersuchungen (z. B. zu Jahwe), Darlegung der Bedeutungsentwicklung der Gottheitsbezeichnungen (z. B. Marduk = „Gottheit“ in der berühmten Delitzschschen Tafel), lexikographische Bemerkungen (Dt 4, 19 lexikographisch erläutert) fesseln das Interesse dauernd. G.s arabischen Kenntnissen und Mohammedstudien verdanken wir manche anregende Notiz. — **Gunkel, H.**, *Israel und Babylonien.* Der Einfluſs Babyloniens auf die israelitische Religion. 3. Taus. (48. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20): Die atl Wissenschaft ist noch nicht gleichbedeutend mit Assyriologie. Israel hat die babylonischen Materialien selbständig umgeformt. — **Hannus, C.**, *Offenbarung und Wissenschaft.* Ein Beitrag zum Kampf um „Bibel und Babel“. 2. Taus. (44. Bremen, Schnauffer. *M* 1.—). — ***Haupt, P.***, *Bible and Babel* (John Hopkins University Circulars, Juni 1903). — **Heyn, J.**, *Zum Streit um Babel und Bibel.* 2 Vorträge (55. Greifswald, Bamberg. *M* 1.—). — **Hilgenberg, A.**, *10. Brief über das Glaubensbekenntnis. Der assyr. Rummel* (26. Cassel, Hühn. *M* —.50). — **Hornburg, J.**, *Bibel und Babel.* 2 Vortr. mit 1 Kartenskizze und 5 Bildern (54. Potsdam, Stiftungsverlag. *M* —.60). — **Hübener, W.**, *Das zertrümmerte Babel, das unfehlbare Gotteswort und die ewige Gottesstadt.* Ein Vortrag (23. Zwickau, Schriftenverein. *M* —.30): Ihm ist König zu wenig orthodox. Der Papst ist der „grofse Antichrist“. — ***Johns, C. H. W.***, *The Name Jehovah in the Abrahamic Age* (Exp VIII 282—293): Die Identifizierungen für Gn 14, insbes. Hammurabi = Amraphel, sind blofs geistreiche Vermutungen. Für die erste babylonische Dynastie ist ein Vorkommen des Namens „Jahwe“ nicht erwiesen, weil von Jau-ilu das erste Element kein Gottesnamen sein mufs. — **Kippenberger, J.**, *Babel-Bibel-Bebel.* Vortrag, vom freien religiösen Standpunkt aus geh. (16. Lp., Rühle. *M* —.20). — ***Kittel***, *Die Babel-Bibelfrage.* Ein Beitr. z. neuesten Kirchengeschichte (NkZ XIV 458—471 554—585): Protestiert energisch dagegen, dafs man das Ärgernis des 2. Vortrages an höchster Stelle nicht gehindert hat. Die Ausgabe desselben soll nicht den authentischen Wortlaut bieten, sondern das Produkt kräftiger Zensur durch mehrere hohe Stellen sein. Bespricht dann die Streitschriften. Die Inspiration sei schon lange nicht mehr so streng aufgefafst worden, wie D. voraussetze. — Ders., *Ein Friedenswort für Babel und Bibel?* (Ev.-luth. Kz 1902 Nr 18): Abwehr gegen Giesebrecht (vgl. BZ I 321). — Gegen G. und seinen Artikel *„Zur Klarstellung“* (ebd. Nr 22) auch ***Jeremias, A.***, *Im Kriege um Babel und Bibel* (ebd. Nr 23). — **Köberle, J.**, *Babylonische Kultur und biblische Religion.* Ein erweiterter Vortrag. Mit bes. Berücksichtigung des 2. Vortr. v. Prof. F. Delitzsch über Babel und Bibel (54. München, Beck. *M* 1.20): Trotz des göttlichen Wirkens ist die Unvollkommenheit auf den jeweiligen Stufen nicht zu verkennen. Keine Verbalinspiration! Die Eigentümlichkeit der Religion Israels offenbart sich in der direkten Opposition gegen babylonische Einflüsse. — **König, E.**, *Die Gottesfrage und der Ursprung des AT* (57. Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge. *M* —.80): Das AT ist ein Zeugnis für die Existenz Gottes, dessen Beziehung zur atl Offenbarung auch trotz der letzten Angriffe unangetastet bleibt. Das legt K. dar, indem er die Behauptungen D.s noch einmal in

ihrer Unhaltbarkeit aufzeigt. — **Kramer, G.**, *Babel-Bibel.* Volkstümliche Darstellung mit Grundsätzen einer Einheitsreligion (7. Magdeburg, Selbstverlag. *M* —.10). — **Kugler, F.**, S. J., *Babylon und Christentum.* 1. H.: *Delitzschs Angriffe auf das AT* (IV u. 68. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—): In schöner populärer Darstellung gehalten; K. betont mehr die kulturgeschichtliche Seite der Frage und faſst die prinzipiellen Konsequenzen fest ins Auge. Den Unterschied zwischen Babel und Bibel hat D. aus Tendenz verschwiegen. Auch Zimmern, Keilinschriften und AT³ findet bereits eine Berücksichtigung. Ein Aufruf an die jungen Theologen zum Studium der Assyriologie zeigt, wie sehr K. trotz seines gegen D. ablehnenden Standpunktes die Bedeutung Babels für die Bibel zu würdigen weiſs. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1903, 4ff. — ***Lasson, G.**, Offenbarung und Ausgrabungen* (Kirchl. Wochenschr. 1903, 228—232 242—245 256—260): Der Hauptvorzug Israels, daſs ihm „der Name Gottes geoffenbart war", wird ihm bleiben. — Sep.-Abz. (21 S.) ersch. — **Lehmann, C. F.**, *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt.* Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibel-Streit (III u. 88 m. Abb. Lp., Dieterich. *M* 1.20): Lenkt die Aufmerksamkeit ab auf die allgemeine kulturelle Einwirkung, insbes. das Sexagesimalsystem, Längenmaſse, die er auf eine geheim gehaltene Pendelschwingungsdauer aufgebaut sein läſst. Sein Eintreten zu Gunsten Herodots und der klassischen Geschichtschreibung wird ebensowenig ohne Eindruck bleiben gegenüber der Überschätzung von Babels Kulturmission wie seine Einsprache gegen die mythologische Methode als epochemachend für die historische Forschung. — **Leimdörfer, D.**, *Der Jhwh-Fund von Babel in der Bibel.* 1.—3. Taus. (32. Hamburg, Boysen. *M* 1.—). — **Lods, A.**, *Les découvertes babyloniennes et l'AT* (35. Dôle, Girardi). — **Löhr, M.**, *Babel und die biblische Urgeschichte.* Vortrag (28 mit 5 Abb. Breslau, Aderholz. *M* —.75): In der doppelten Form (des Jahwisten und Elohisten) entstamme die Flutsage einer doppelten babylonischen, im 8. und 6. Jahrh. nach Palästina gekommenen Vorlage. — Kittel weist hiergegen NkZ 1903, 573 darauf hin, daſs diese Stoffe schon den Kanaanäern der Amarnazeit bekannt gewesen seien. — **Luchini, L.**, *Babilonia e la bibbia:* studî archeologici e critici di comparazione (16. Piacenza, Solari). — **Lukas, F.**, *Der babylonische und der biblische Weltentstehungsbericht.* 2. Aufl. (66. Lp., Luckhardt. *M* 2.—). — **Meyer, S.**, *Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt.* 1. H. 2. Aufl. (60. Frankf. a. M., Kauffmann. *M.* 1.—). 2. H. (48. *M.* 1.—): Vgl. BZ I 99. — **Münz, W.**, *„Es werde Licht!"* Eine Aufklärung über Bibel und Babel (52. Breslau, Koebner. *M* —.60). — **Nikel**, *Babel und Bibel* (Volksaufklärung Nr 63—64. Warnsdorf. *M* —.16). — ***Oppert, J., Jahveh?*** (ZA XVII 291—304): Hammurabi ist lautlich ganz verschieden von dem biblischen Amraphel, und Abraham lebte später. Die Namen mit Jahwe gehören dem Elamitischen an. O. übersetzt und erklärt die 3 Täfelchen mit Jauppi-el, Ja-pi-el, Jauum-el, die wohl eine Verbalform, aber keinesfalls Jahwe enthalten. Der Monotheismus bleibt ein Vorrecht Israels. — O. sprach sich auch in der Sitzung vom 13. März 1903 der Société asiatique (Jas Ser. X, t. I 381f) gegen die Etymologie der nach Delitzsch „Jahwe" enthaltenden Namen aus. Japi ist 3. Person des elamitischen Verbs; Jauppi aor. des elamitischen Verbs. — **Paul**, *Daniels Weissagungen und ihre Erfüllung.* Ein Zeugnis aus Babel für die Bibel (V u. 79. Elmshorn, Bramstedt. *M* —.80). — **Porges**, *Bibelkunde und Babelfunde.* Eine krit. Bespr. v. F. Delitzsch's Babel und Bibel (108. Lp., Kaufmann. *M* 1.20): Vortr., gehalten in der Leipzig-Loge. Will nur populär sein und vertritt den Standpunkt des Judentums. Abhängigkeit der Bibel auf religiösem Gebiet sei ausgeschlossen, in profanen Dingen zuzugestehen. Auf das NT ist P. nicht gut zu sprechen. Hie und da zeigt er sich einseitig in der Auslegung. — **Reimarus jun.**, *Babel und Bibel.* Resultate der neuesten Bibelforschung

als Widerlegung und Antwort auf den Brief des Kaisers Wilhelm II. an Admiral v. Hollmann (24. Lp., Blumberg. *M* —.50). — **Rosenthal, L. A.,** *Bibel trotz Babel!* Beleuchtung des 2. Delitzsch'schen Vortrages und seiner neuesten Äufserung „Zur Klärung" (VIII u. 32. Lp., Kaufmann. *M* —.50): Das Fragmentarische des biblischen Tatsachenmaterials bei Delitzsch weifs R. wohl zu erkennen. Ebenso können wir ihm nur zustimmen in dem Wunsche, D. möge wieder mehr die spezielle Assyriologie zu seinem Berufe machen und aus ihr Tatsachen bieten. Sonst wenig geklärte Gedanken, weil der Verfasser einem altgläubigen und reformierten Judentum zugleich gerecht werden möchte. — **Schieler,** *Ein 2. Vortrag über die Babel- und Bibelfrage* (28. Danzig, John. *M* —.40). — **Schmidt, G.,** *Babel und Bibel.* Ein apologetischer Vortrag (16. Königsberg, Gräfe. *M* —.50). — **Schmidt, W.,** *„Babel und Bibel" und der „kirchliche Begriff der Offenbarung"* (Bew. d. Gl. VI 5). Sep.-Abz. (45. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.80). — **Schwartzkopff, P.,** *Die Weiterbildung der Religion:* Ein Kaiserwort. Ein Beitr. zur Verständigung über „Babel und Bibel" vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkte aus (IV u. 82. Schkeuditz, Schäfer. *M* 1.—). — **Thieme, K.,** *Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel.* Ein Wort zur Orientierung (67. Lp., Dörffling. *M.* 1.20). — *Veeck, O., Babel und Bibel* (Protestantenbl. XXXVI 14, 111). — **Wahl, T.,** *Was lehrt uns der Babel- und Bibelstreit?* Ein Beitrag. Zeitfr. des christl. Volkslebens 212 (47. Stuttgart, Belser. *M* —.80). — **Weber, A.,** *Welches sind die bisherigen Ergebnisse des Streites über Babel und Bibel?* Ein Vortrag. Abdr. a. d. ev.-luth. Sonntagsblatt der Immanuelsynode (26 S. *M* —.10). — **Welker, G.,** *Die Entstehung der verschiedenen Religionen.* Vortr. im Anschlufs an die Babel-Bibel-Frage (19. Ludwigshafen, Lauterborn. *M* —.25). — *Winkelmann, Die „Sintflutsage" in ihrer „reinsten und ursprünglichsten Form".* Auch ein Beitrag zur neuesten „wissenschaftlichen" Forschung (Ev. Kz LXXVII 121—126). — **Zimmern, H.,** *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.* Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der ntl Probleme (54 m. 9 Abb. B., Reuther. *M* 1.—): Populärer Auszug aus: Keilinschriften u. das AT[3] II. — Derselbe, *Biblische und babylonische Urgeschichte.* 3. mehrf. veränd. Aufl. D. a. Or. II 3 (40. Lp., Hinrichs. *M* —.60). — **Zorell, F.,** *Zur Frage über „Babel und Bibel"* (Frankf. zeitgem. Brosch. XXII 11. 36 S. *M* —.50).

Zum **„Gesetze des Hammurabi"** (vgl. BZ I 327) notieren wir die 2. vermehrte und verbesserte Auflage der schönen Schrift von **Jeremias, J.** (vgl. BZ I 328; 64 S. *M* 1.—, kart. 1.50): Überall merkt man die bessernde Hand; manchmal sind Abschnitte ganz umgearbeitet. Beschäftigt sich auch bes. eingehend mit Grimmes Erklärung der Beziehung zur Thora. Ein eigenes Kapitel eingefügt: Talmud und Cod. Hammurabi. — Letzteres hat J. eigens behandelt in: *Talmud und Codex Hammurabi* (Allg. ev.-luth. Kz 1903 Nr 35): Weist hin darauf, dafs die Verwandtschaft zwischen verschiedenen Rechtssystemen auch aus der inneren Natur der Menschen sich selbständig gestaltet haben kann. Zwischen Talmud und Hammurabi bestehen indes Berührungen, die auf geschichtlichen Zusammenhängen beruhen. Die Leitsätze der Mišna-Ordnung Nezikîm werden dem Hammurabi-Codex gegenübergestellt. — **Bonfante, P.,** *Le Leggi di Hammurabi re di Babilonia (a. 2285—2242 a. C.) con prefazione e note* (VIII u. 47. Mailand, Soc. editr. libr. *L* 1.50). — **Grimme, H.,** *Das Gesetz Hammurabis und Moses* (47. Köln, Bachem. *M* —.70): Behandelt die zu erwartenden Einzelheiten. Die Ähnlichkeit beruht nach G. in der altsemitischen Gemeinsamkeit der Entwicklung, was besonders formelle Anklänge erweisen. Übrigens stehe Hammurabi der altsemitischen Ordnung ferner als Moses, wie eine Reihe von Eigentümlichkeiten dartue. Die Vorliebe des Arabisten für den arabistischen Standpunkt kommt auch hier zum

Vorschein. Speziell möchten wir hervorheben die eingehende Behandlung, die G. der Entwicklung der Stände widmet. Hinzutreten beider vor Gott, wahrscheinlich eine Art Gottesgericht. — ***Halévy, J.,*** *Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque* (Rsém XI 142—153 240—249 323—325). — ***Kent, Ch. F.,*** *The recently discovered Civil Code of Hammurabi* (BW XXI 175—190): Legt den Inhalt dar und stellt ihn mit dem AT zusammen. — ***König, E.,*** *Hammurabis Gesetzgebung und ihre religionsgeschichtliche Tragweite* (Bew. d. Gl. VI 169—180). — ***Lippert, J.,*** *Hammurabi* (Nation 1903, 26, 403—405; 27, 421—423). — ***Lotichius, P.,*** *Die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi von Babylon* (Protestantenbl. 1903 Nr 29—31): Schildert den Geist der Gesetzgebung. Berührungen mit der Thora entfallen hauptsächlich auf Ex 20—23. Die Quellen derselben möchte er auf dem gemeinsemitischen Boden Arabiens finden. — **Mari, F.,** *Il Codice de Hammurabi e la bibbia:* introd., vers. ital., note (4°. 76. Rom, Desclée). — ***Martin, F.,*** *Le Code d'Hammourabi.* Un Code babylonien du XXIII^e^ siècle avant Jésus-Christ (La Quinzaine 1903, 1. Apr.): Von der Thora sagt M.: „celle-ci est infiniment plus humaine, sans doute parce qu'elle est divine" (Rev. d. clergé fr. 1903, 1. Mai, 669). — Auch die Juristen berühren die biblische Bedeutung des Fundes und geben Beiträge zum Verständnis desselben: **Cohn, G.,** *Die Gesetze Hammurabis.* Rektoratsrede (44. Zürich, Füfsli. *M* 1.50): Wir hören hier einen Juristen und Germanisten die rechtsgeschichtliche Seite des neuen Fundes erörtern. Ohne die übrigen Gesetze auszuschliefsen, beschäftigt C. sich vorzüglich mit dem Institut der Ehe und Familie, das er mit den Rechtssätzen der ältesten germanischen Epoche vergleicht. Die elementaren Gedanken, die Ideen aller Völker seien der Grund der obwaltenden Ähnlichkeiten. Einem Babylonismus sei nicht das Wort zu reden. Die sachlichen und kritischen Bemerkungen beschäftigen sich unter Beiziehung reicher Literatur auch mit textlichen und religionsvergleichenden Dingen. — ***Klofs,*** *Die Gesetze Hammurabis* (Deutsche Juristenz. VIII 14): Vergleicht den § 9 mit den Grundsätzen des bürgerlichen Gesetzbuchs. — ***Stoofs,*** *Das babylonische Strafrecht Hammurabis* (Schweiz. Zeitschr. f. Strafr. XVI 1 u. 2).

**Patterson, A.,** *The Pentateuch.* Broader Bible Study (Philadelphia 1902, Jacobs).

***Brucker, J.,*** S. J., *Bulletin d'Écriture Sainte. I. Questions générales. — Pentateuque* (Études XCVI 680—693): Erkennt alle Prinzipien des Buches von Lagrange, La méthode historique etc. (vgl. BZ I 306) an und findet die meisten Folgerungen daraus wenigstens haltbar. „Historische Methode" will er nicht mit Ausschlufs der theologisch-dogmatischen Betrachtung verstehen. Die Ungeschichtlichkeit von Gn 1 ff sei durchaus nicht in entscheidender, über Lenormant hinausgehender Weise dargetan. Der Unterschied zwischen der Patriarchenzeit und der „deuteronomistischen" Periode ist nach B. übertrieben. Die nichtmosaische Herkunft des Pentateuchs ist nicht durch die Inspiration, aber durch die tatsächlichen Beweise ausgeschlossen. Dafs die hll. Schriftsteller per accommodationem erzählen können, hält B. mit L. fest; letzterer dehne es aber auf die ganze Geschichte Israels in viel zu weitgehender Weise aus, so dafs die hll. Schriftsteller eigentlich überall nur erzählt hätten, was damals im Volke umlief. In der Annahme des L., dafs der Pentateuch Materialien aus mosaischer und vormosaischer Zeit enthalte, sieht B. einen Weg der Aussöhnung zwischen Tradition und Kritik in gewissen Punkten. — Loisy hält in Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901) die biblischen Urgeschichten für Mythen und populäre Überlieferungen; die Erhabenheit der israelitischen Tradition steht nach B. dem entgegen. — Hummelauers Pentateuchtheorie im Kommentar zu Dt findet B. weit entfernt von den Konklusionen der kritischen Schule; den gröfsten Teil des Pentateuchs hat nach H. Moses verfafst. Im übrigen fürchtet B., dafs Hummelauers Lösung nur ein kleiner Bissen für den Minotauros der

Kritik sei; deshalb sei die Pentateuchfrage damit noch nicht zur Ruhe gebracht.

*Howlett, J. A., Father de Hummelauer and the Hexateuch* (Dubl. Rev. Juli 1903, 103–127): Howlett ist gegen die Beziehung von Dt 10, 13 auf den Pentalog Hummelauers, von 1 Sm 10, 25 auf Dt 12—26. H.s Standpunkt bildet eine unhaltbare Mitte; Howlett ist für volle Kritik.

*Y., Il Deuteronomio ed il Libro dei Numeri.* Commentarii del P. Francesco de Hummelauer (Civ. catt. XVIII 448–454): Kurzes, im Grunde zustimmendes Referat über die bekannten neuen Kommentare, bes. über die pentateuchkritischen Anschauungen.

**Fries, S. A.,** *Die Gesetzesschrift des Königs Josia* (78. Lp., Deichert. *M* 1.80): = Ex 34. Näheres später.

**Erbt, W.,** *Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda.* Beigegeben ist der Untersuchung Umschrift und Übersetzung der metrisch abgefafsten Gesetze (VII u. 120. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.60): Baut sich auf den Ergebnissen der Schrift über „Jeremia und seine Zeit" (vgl. BZ I 334) auf. Eine hierarchische und eine sozial-prophetische Partei treten uns in der Zeit des Jeremias entgegen. Das Dt ist die Frucht eines Kompromisses beider Bestrebungen, der sich in zwei Stadien verwirklichte: 625 Wiederherstellung des von Ezechias erreichten und von Manasses wieder aufgehobenen Zustandes, 620 eine völlige Neuordnung des Staatswesens. Das Dt ist die Vereinigung der beiden Reformgesetze. Beide werden in Rekonstruktion am Schlufs in Umschrift und Übersetzung dargeboten und sachlich und stilistisch erörtert. Übrigens erweitert sich die von E. zunächst beabsichtigte Untersuchung des Dt zu einer Erforschung der jahwistischen und elohistischen Gesetzgebung und ihres Schicksals überhaupt. Und siehe, auch hier der Antagonismus und abwechselnde Sieg der priesterlichen (jahwistische Gesetzgebung unter Joas, Ezechias, Josias 625) und sozial-prophetischen (elohistische Gesetzgebung, unter Ahas, Jehowist unter Manasses) Partei! Auch diese Gesetze werden in Umschrift und Übersetzung gegeben. Den sozialen Zug des Elohisten zu erläutern und zu erhärten, kommt E. gerade die Entdeckung des Hammurabi-Codex gelegen. So interessant und scharfsinnig und auch möglich diese Konstruktionen sind, um dauernde Ergebnisse zu sichern, müfsten sie mehr textlich fundiert und weniger a priori deduziert sein.

**Day, E.,** *The Promulgation of Deuteronomy* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II 197–213).

*Cameron, G. G., The Laws peculiar to Deuteronomy* (PrthR I 434—456): Entspricht das Dt, oder spezieller, entsprechen die ihm eigentümlichen Gesetze der geschichtlichen Lage in Jerusalem im letzten Viertel des 7. Jahrh., wie der Kritizismus beweislos voraussetzt? Nein; sie setzen die mosaische Zeit voraus und waren nicht geeignet, eine Unterlage für die Reform des Josias zu bilden. Das wird im einzelnen durchgeführt.

**Nikel, J.,** *Genesis und Keilschriftforschung.* Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte (XII u. 261. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Bespr. folgt.

*Tiele, C. P., Die Kosmogonie des Avesta und Genesis 1* (Arch. f. Rel.-Wiss. VI 244—246): Findet, dafs die sechs Tage der Gn sekundär sind gegenüber dem Avesta. Abdruck aus der deutschen Ausgabe seiner „Geschichte der Religion im Altertum".

*Mc P<heeters>, W. M., Meaning of Bārā' in Genesis 1* (BStdt VIII 10—16): Die Bedeutung „ins Dasein rufen" begründet er sprachlich und sachlich. Die Unterscheidung zwischen ברא und עשה ist etwas gekünstelt geraten.

*Zapletal, V., Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gn 1, 26f)* (Schweiz. Kz 1903, 125f 136—138 143f).

*Schill, S., Genesis 2, 3* (ZatW XXIII 147f): Syntaktische Konstruktion.

*Amandolini, A.*, O. S. B., *The Nomen Tetragrammaton in Genesis IV. 1* (Dubl. Rev. Apr. 1903, 336—340): Eva glaubt den יהוה geboren zu haben.

*Bonney, T. G., Science and the Flood* (Exp VII 456—472): Bei Mensch und Tier (paläolithisch) ist eine Unterbrechung der Entwicklung nicht mehr allgemein anerkannt. Schwierigkeiten gegen die Ausdehnung der Flut; auch andere Funde, die gewöhnlich auf die Flut zurückgeführt werden, lassen sich schwer von ihr ableiten (Knochenhöhlen). Zudem sind einige Wesen, obwohl mit dem paläolithischen Menschen gleichzeitig, nicht mit ihm untergegangen. Resultat: eine allgemeine Flut oder auch eng verbundene lokale Überflutungen werden durch Geologie nicht nahegelegt.

**Winckler, H.**, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter.* Der Weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt (38. Lp., Hinrichs. *M* —.70): Etwas langatmig wird die kulturelle Beziehung zu Babylon und Ägypten behauptet. Abraham zieht aus von Babel als Vertreter der reinen älteren Religion gegenüber der neuen Lehre des Retters Marduk. Joseph = Janchuma des Chuenaten = Amenophis IV. ist Vertreter des Monotheismus des letzteren. Der Begriff eines Propheten wird erklärt. Alles mit phantasievoller Konstruktion.

*Spiegelberg, W.*, אברך (OrLz VI 317—321): Wiederholt und stützt mit einem neuen Belege seine in Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. XXXIV 2, 261 gegebene Erklärung: 'b r-k = „pafs auf" (eig. „dein Herz zu dir"; Ellipse).

**Miketta, K.**, *Der Pharao des Auszuges.* Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15 (BSt VIII 2. VIII u. 120. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.60): Näheres später.

*Herklotz, Zu Exod 18, 26* (ZkTh XXVII 578f): ישׁישׁוּ möchte H. erklären als entstanden aus יִשְׁשִׁיכֵן (י wegen Ton der Endsilbe und Einwirkung von ב) mit Verkürzung des ן zu ו.

*Walker, D. A., Note on Ex. XX. 5b; Deut. V. 9b* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II 188—191).

*Chauvin, V., Exode XX, 12* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 114—119).

*Wildeboer, G., De Dekaloog* (Theol. Studiën [Utrecht] XXI 109—118): Hält den Dekalog für mosaisch.

*Paton, L. B., The ten Words* (BW XXII 22—35): Der Dekalog ist als unabhängiges Stück in den Hexateuch gekommen. Das 2. Gebot bedeutet: „Du sollst den Namen Gottes nicht laut anrufen, ohne Opfer zu bringen." Er hat in Form und Inhalt später eine Mehrung erfahren. Ex 34 bietet keinen Dekalog. Die Autorschaft des Moses ist gut bezeugt. Übrigens findet P. darin nur Monolatrie, nicht Monotheismus ausgesprochen. Nur das Bilderverbot findet sich nicht in Einklang mit der mosaischen Zeit.

**Baentsch, B.**, *Numeri übersetzt und erklärt, und Einleitung zu Ex-Lv-Nm.* Handkommentar z. AT von W. Nowack (443—702, LXXXII. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 5.80): Näheres später.

**Holzinger, H.**, *Numeri erklärt.* Kurz. Hand-Komm. z. AT, hrsg. v. K. Marti 19 (176. Tübingen, Mohr. *M* 3.75).

**Gray, G. B.**, *A critical and exegetical Commentary on Numbers*, with Map of Palestine. The international critical Commentary (LXII u. 489. Edinburgh, Clark. 12 *s*).

### β) Die geschichtlichen Bücher.

*Meifsner, B., Zu Jos. 7, 21* (ZatW XXIII 151f): Gold in Zungenform auch im Assyrischen belegt.

*Calice, F. v., König Menephthes im Buche Josua?* (OrLz VI 224): Jos 15, 9; 18, 15 עין מי־נפתח = Brunnen des Mineptah.

*Gall, A. v., Eine Spur von Regenzauber* (ZatW XXIII 149f): Fell und Regen stehen in Beziehung; vgl. Idc 6, 36—40.

*English, Th. R., Structure and Purpose of the Books of Samuel* (BStdt VIII 98—102): Ohne neue Gesichtspunkte.

*Boyd, J. O., Samuel and the Law of Sacrifice* (BStdt VIII 69—74): Das Aufserordentliche der Person und der Zeitlage erkläre es, dafs Samuel (und nicht die Priester) an beliebigen Orten opferte trotz der damals schon bestehenden und verbindlichen Gesetze des Dt.

*Boyd, J. O., Samuel and the Rise of the prophetic Order* (BStdt VIII 25—31): In Samuel ist das Prophetentum gemäfs Dt 18, 15 ff zum erstenmal verwirklicht.

*Berry, G. R., The Ethics of the Books of Samuel* (BStdt VIII 41—46): Stellt die einzelnen Momente zusammen.

*Beardslee, J. W., The Spirit of God in the Books of Samuel* (BStdt VIII 31—36): רוח אלהים und יהוה werden nach inhaltlichen Momenten (Beziehung zur Theokratie) gebraucht; Saul erhält durch ihn die Ausrüstung für seinen Beruf.

**Hurlburt, J. L.,** *From Saul to Solomon:* a Series of Studies in OT History (12°. 64. N.Y., Eaton. 40 *c*).

**Neteler, B.,** *Die Bücher Samuel der Vulgata und des hebräischen Textes* übersetzt und erklärt (VII u. 285. Münster, Theissing. *M* 5.40): Einleitungsfragen kurz und thetisch. Die Nrn 7—9 behandeln kurz einige kritische Punkte: Dasein des Pentateuchs in der Zeit der im Buche Samuel berichteten Geschichte usw. in positiv-konservativem Sinn. Dann folgen Übersetzung der Vulg. und des MT nebeneinander, eingeleitet und geschlossen durch erklärende Noten.

*Lambert, W. A., Alleged Discrepances in I. Samuel XVI and XVII* (BStdt VIII 47—50): Sucht durch Exegese 16, 18 mit 17, 33, 16, 21 f mit 17, 55 ff zu vereinbaren. Sehr gezwungen. Sollte ein solches Mafs differierender Darstellung wie hier auf positivem Standpunkt nicht zulässig sein?

*Kerswill, W. D., Religious Ideas reflected in the Book of Samuel* (BStdt VIII 51—58): Zusammenstellung, mehr exhortatorisch.

*Kelso, J. A., The religious Value of the Books of Samuel* (BStdt VIII 74—78): Ohne Bedeutung.

*Sarowy, W., Geschichte König Salomos* (PrM VII 285—295): Schilderung auf Grund von 1 Rg 1—11 und einigen andern Quellen mit einzelnen kritischen Seitenblicken.

**Webster, S.,** *Elijah the Man of Prayer* (12°. 96. Ld., Morgan. 1 *s*).

*Grünhut, Ein verkanntes Wort* (ZhB VII 27 f): Esr 4, 12 איטיא = „Fundamente“ und auf den Tempel, nicht die Mauern, zu beziehen.

*Chavannes, H., Le livre d'Esther* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 177—192 193—215).

*Halévy, J., Vasti* (Jas Ser. X, t. I 377 f): Gegen Opperts Ableitung des Namens von pers. vahišta. Ein Verschwinden des h sei in den semitischen Transkriptionen nicht zu konstatieren.

*Torrey, Ch. C., Schweizer's „Remains of a Hebrew Text of I. Maccabees“* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 51—59).

*Procksch, O., Der Friede des Lysias vom Frühling 164 v. Chr.* (ThLbl XXIV 457—464 481—484): Die Niederlage des Lysias 1 Makk 4, 26—35 ist eine sekundäre Dublette gegenüber seinem Siege 6, 28—63. Die 4 Briefe 2 Makk 11 beziehen sich auf die darauf folgenden Friedensverhandlungen. Der Zug des Lysias ist statt 150 der Seleuzidenära (1 Makk 6, 28 ff) auf 148 (= 164 v. Chr.) anzusetzen. Die Züge der Makkabäer 1 Makk 5 fallen nach diesem Frieden.

### γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

*Wünsche, A., Der dem Mineralreiche entlehnte Bilderschmuck in den poetischen Büchern des AT* (VB I 14—31): Zusammenstellung und kurze Sinnerläuterung. Auch die Propheten sind einbezogen.

**The Book of Job.** Illust. by R. T. Roe. The Abbey Bible (4°. Ld., Bell. 25 *s*).

***Grimme, H.,*** *Gedanken über hebräische Metrik* (VB I 1—14): Die massorethische Punktation ist zuverlässig. Vokalquantitäten sind jedoch nicht überliefert. Še$^{e}$wa viell. Flüstervokal von einer More und weniger. Gegentonbezeichnung ist zu ergänzen. Jambus oder Trochäus (Bickell) und Anapäst (Sievers) sind nicht die einzigen Rhythmen der hebr. Poesie. Nicht Monopodie, sondern Di- und Tripodie. Gleichheit des Zeilenmafses ist (gegen Sievers) anzunehmen. Zum Schlufs der sich auf die früheren Veröffentlichungen Grimmes stützenden Ausführungen warnt er vor Übertreibung der Textkritik auf Grund der Metrik.

***Hoonacker, A. v.,*** *Une question touchant la composition du livre de Job* (Rb XII 161—189): Eine fast erschöpfende Literärgeschichte. Ursprünglich: Prolog und die Reden Jobs und der Freunde; dann eine Form mit den Elihureden, eine zweite mit dem Eingreifen Gottes (nicht einheitlich) und Epilog; beide schliefslich zusammengefügt. 31, 34—37 genau erklärt.

***Keicher, Th.,*** *Die Eschatologie des Buches Job* (Kath 1902 Dez. 513—538): Eine fleifsige Arbeit des apologetisch-dogmatischen Seminars in Tübingen, die alle eschatologischen Termini und Stellen erörtert. 19, 25 ff Zeugnis für die Auferstehung.

***Lambert, Mayer,*** *Notes exégétiques* (RÉj XLVI 147): Job 10, 7 אושע „je serai secouru“ st. ארשע; 10, 16 תגאה st. וגאה „tu t'élances“.

***Rothstein, J. W.,*** *Rez.* über Grimme, Psalmenprobleme (Deutsche Lz 1903 264—271): Glaubt, dafs die poetische Aussprache des Textes mehr dem verschleifenden Flufs der Volkssprache zu entnehmen sei, wofür der Vergleich mit der Weise der Araber, Verse zu lesen, sehr lehrreich sei. Im wesentlichen sei die hebräische Metrik der ursemitischen Metrik am nächsten stehend und mit der assyrisch-babylonischen zu vergleichen. G.s Morentheorie ist zu künstlich und mechanisch und überflüssig. Auf Grund der Metrik Psalmensammlungen unterscheiden zu wollen, lehnt R. ab. Der Weg G.s bei Erklärung des Pasek erscheint R. aussichtsvoll.

***Grimme, H.,*** *Zur Verständigung* (OrLz VI 177—179): Gegen Nestle (OrLz VI 35) hält er קרובה Ps 22, 12 als Imper. (so in: „Psalmenprobleme“) grammatisch aufrecht, weist Unsicherheit der Vokale des Hebräischen als Einwand gegen die Metrik zurück und begründet sein Schwanken bezüglich des Ps 1.

**Alcock, G. A.,** *Key to the Hebrew Psalter* (Ld., Stock. 7 *s* 6 *d*): Konkordanz, Eigennamenverzeichnis, Vokabular.

***Allison, W. T.,*** *The Poetry of the Psalms* (BW XXII 42—48): Hauptbedeutung derselben liegt in der Wirkung auf das Herz.

***Minocchi, S.,*** *Storia dei Salmi. III. Storia dei Salmi nell' età persiana* (Str III 241—268): Die davidischen Psalmen des 1. u. 2. Buches gehören einer Zeit (von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Reform des Esra) und einem Verfasser an, während die Kritik sie verschiedenen Zeitaltern zuweist. Die von diesen Pss vorausgesetzte Zeitlage soll dies begründen; diese Pss werden sogar eine Quelle für die Geschichte dieser dunklen Zeit.

***Minocchi, S.,*** *I Salmi messianici.* Saggio di una edizione critica del testo ebraico (Rb XII 190—212): Ps 2; 45; 72 (direkt-messianisch); 110 (typisch) kritisch behandelt mit Benützung von Metrik und Strophik, ohne freilich einem bestimmten Systeme zuzuschwören. Alle Pss so zu bearbeiten, hindern ihn praktische Schwierigkeiten in Italien; die kritischen Resultate wird M. in einer italienischen Übersetzung vorlegen.

***Gunkel, H.,*** *Psalm 1: An Interpretation* (BW XXI 120—123): Einfache Angabe des Gedankenganges. — Ebenso mit gleicher Überschrift über: *Ps 8* (ebd. 206—209): V. 6 rede von niederen Gottheiten gegenüber dem höchsten Gott Jahwe. — *Ps 19, 1—6* (281—283): V. 3 ff soll die Idee des Sphärengesanges der Sphärenharmonie entlehnt sein. — *Ps 24* (366—370): Aus den Stücken eines Wechselgesanges zusammengezogen. — *Ps 42 u.*

*43* (433—439). — *Ps 46* (28—31): Auf die endzeitliche Herrschaft Jahwes zu beziehen. G. deutet aber die allgemeinen Bilder der Notlage auf spezielle endzeitliche Dinge.

*Wünsche, A., Zu Ps 2, 12* (VB I 278): Möchte korrigieren: חֲשִׁקְתֶּנִּי לוֹ.

*Spoer, H. H., The Reconstruction of Psalm VIII* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 75—84).

*King, E. G., Psalm CX* (JthSt IV 338—344): Übersetzung und Erklärung. Inhaltlich und durch die traditionelle Auffassung als messianisch gewährleistet; davidisch mufs er nicht sein.

*Nestle, E., Jaddua als Dichter des 119. Psalms* (ZatW XXIII 133): Fragt an, woher diese Vermutung Oetingers in seinen Evangelienpredigten.

**Jäger, A.,** *Das Hohelied Salomos.* Eine biblische Weissagung auf das moderne Babel (170. B., Walther. *M* 1.80).

*Grimm, K. J., The Form* תִּרְנָה *Prv 1, 20; 8, 3* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II [1903] 192—196): Nach MT 3. pl. f. von רנן; der Verf. meinte jedoch תִּתֵּנָה von נתן (ThR 1903 246).

*Taylor, C., The Wisdom of Ben Sira* (JqR XV 440—474 604—627): Textkritische und sachliche Bemerkungen zum hebräischen Texte mit Beiziehung der erschienenen Literatur, c. 1—16 mit Nachträgen.

*Joüon, P.,* S. J., *Eccli 44, 1—15. Der Prolog zum „Preis der Väter"* (ZkTh XXVII 585—587): Die grofsen Männer V. 3—6 sind Juden; V. 8 bis 15 teilen diese in berühmte fromme Juden und in berühmte gottlose Juden (gegen die gewöhnlichen Erklärungen).

*Taylor, C.,* und *Hart, J. H. A., Two Notes on Enoch in Sir. XLIV 16* (JthSt IV 589—591): אית דעה in אית ד' ist verlesen aus dem folg. V. לעת; μετανοιας wiederholt und korrumpiert aus: [ὑποδειγ]μα γενεαις. — H. will statt dessen das אית דעת des Hebr. und ὑπόδειγμα μετανοίας erklären aus Gn 5, 21—24 in der Auffassung der jüdischen Exegese. אות דעת ist eine kurze Zusammenfassung dessen, was im Buch der Jubiläen IV 17 von Henoch steht. Der griechische Übersetzer hängt ab von jüdisch-alexandrinischer Exegese, welche die atl Charaktere als Vorbilder für die Menschen deutete und V. 22 als eine Hinweisung auf Buſse und Besserung faſste (so Philo, De Abrahamo II 4; Clem. Alex., Strom. II).

*Joüon, P.,* S. J., *Hat Ben Sira (Eccli 49, 9) Ezechiel als Verfasser des Buches Job genannt?* (ZkTh XXVII 583—585): Nicht: „er gedachte auch des Job" nach d. Hebr. zu übersetzen, sondern: „er hat gefeiert" = „er hat besungen".

*Headlam, W., From the Wisdom of Solomon, XVIII, 5* (Class. Rev. XVII 229—231): Gibt Übersetzung und Text; dem Pindar nahestehend.

### δ) Die Propheten.

**Cornill, H.,** *Der israelitische Prophetismus.* In 5 Vortr. f. geb. Laien geschildert. 4. verb. Aufl. (VII u. 184. Straſsb., Trübner. *M* 1.50): Auf Verlangen hat C. die Schriftzitate seinen Aufstellungen angefügt.

*Stephany-Jürgensburg, M., Die Anfänge der israelitischen Prophetie* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. in Ruſsl. LVIII [Okt.—Dez. 1902] 483—503).

**Meignan, Card.,** *L'AT dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. V: Les Prophètes d'Israël,* quatre siècles de lutte contre l'idolatrie. 2e éd. (XII u. 739. P., Lecoffre).

**Laur, E.,** S. O. Cist., *Die Prophetennamen des AT.* Ein Beitrag zur Theologie des AT. Dissert. (VI u. 165. Freiburg i. Schw., Univ.-Buchh. *M* 4.—): Näheres später.

**Lincke, K. F. A.,** *Samaria und seine Propheten.* Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Mit einer Textbeilage: Die Weisheitslehre des Phokylides, griechisch und deutsch (VIII u. 179. Tübingen, Mohr. *M* 3.—): Ephräm, Nordisrael, zur Zeit des Moses bereits sich von Juda scheidend, ist Quelle alles Guten im auserwählten Volke, insbes. des Prophetentums in Oseas und Jeremias. Als Antagonismus zwischen Juden und Sama-

ritanern wird die ganze Geschichte erklärt. Durch den Essenismus ging die samaritanische Richtung ins Christentum ein.

**Wilson, A.,** *The Prophets and Prophecy to the close of the 8th Century b. C.* With an Introduction by Allan Menzies (198. Ld., Blackwood).

**Meinhold, J.,** *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte.* Bd I: *Der heilige Rest.* T. I: Elias, Amos, Hosea, Jesaja (VIII u. 160. Bonn, Marcus. *M* 3.20): Dieser Terminus שאר und sein Inhalt findet sich noch nicht bei Elias, der noch kein Israel κατὰ πνεῦμα von einem Israel κατὰ σάρκα unterscheidet, noch bei Amos, für den der Rest Juda ist, noch Oseas, der das ganze Volk bekehrt aus der Verbannung zurückkehren läfst, sondern erst bei Isaias, der eine kleine um ihn selbst gruppierte Gemeinde als „heiligen Rest" kennt (nach Deutsche Lz 1903, 39, 2354ff).

**Durand-Gasselin, Ch.,** *La conversion chez les prophètes d'Israël.* Ses postulats. Sa nature. Thèse théol. (104. Cahors 1902).

*Stade, B., Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der atl Propheten* (ZatW XXIII 153—171): Textgeschichtliches und Sachliches zu Jer 1; 36, 4; Os 3, 3; Mich 1, 2—4; 7, 7—20 (ein Psalm wegen Verwandtschaft mit den Pss in Gedanken und Wort).

*Haupt, P., Isaiah's Parable of the Vineyard* (AmJsemL XX 193—202): Is 5, 1—7 ist metrisch und weist, wenn befreit von den Zutaten der Abschreiber, keinen Rhythmuswechsel auf. H. stellt einen entsprechend emendierten Text her und begründet seine Emendationen in kritischen Noten. Eine Übersetzung mit erklärenden Noten schliefst den Artikel.

**Roy, H.,** *Israel und die Welt in Jesaja 40—55.* Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage. Beigabe z. Ber. des theol. Sem. der Brüdergemeine in Gnadenfeld (VIII u. 69. Lp., Jansa. *M* 2.—): 51, 1—8; 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 42, 1—7; 49, 1—13 = Grundschrift des exilischen Deut.-Is; das übrige von einem Ergänzer. Israel in seiner Gesamtheit ist Gegenstand der Prophetie.

**Robson, J.,** *Jeremiah the Prophet.* Bible Class Primers (24°. 115. Edinburgh, Clark. 6 *d*).

*Perles, F., Labartu im AT* (OrLz VI 244f): Thr 4, 10 היו לבנות „sie sind Dämoninnen (d. i. ass. labartu) geworden".

*Douglas, G. C. M., Ezekiel's Vision of the Temple* (ExpT XIV 365—368 424—427): Vergleicht Ez 40—48 mit den Angaben des Hexateuchs; auf letzterem beruhe die Vision des Ez.

**Cobern, C. M.,** *Ezekiel and Daniel.* Commentary on the OT VIII (415. N.Y., Eaton. $ 2.—).

*Bevan, A. A., The King of Tyre in Ezekiel XXVIII* (JthSt IV 500—505): Warum ist der König von Tyrus einem Halbgott verglichen, der aus dem Paradiese vertrieben wird? Die ältesten Heiligtümer der Semiten waren natürliche Gärten. Die Tempel sollten infolgedessen die Idee solcher Gärten künstlerisch darbieten (vgl. die Tempeldekorationen nach 1 Rg 6, 29. 32). Ein solcher Garten von „Eden" war auch das Heiligtum in Tyrus, und der König von Tyrus hatte dasselbe profaniert. Da der Tempel von Tyrus Vorbild für den salomonischen Tempel war, galt auch die Entweihung des ersteren für Ezechiel als Verbrechen, gegen das sich die Klage des Propheten kehrt.

**Preiswerk, H.,** Der Sprachwechsel im Buche Daniel. Dissert. Bern (120 S. Buchdruckerei Berner Tageblatt).

*Prince, J. D., Two Assyro-Babylonian Parallels to Dan V, 5 ff* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 1, 32—40).

**Adams, J.,** *The Minor Prophets.* Bible Class Primers (111. N.Y. 1902, Scribner. $ —.20).

*W<arfield>, B. B., Hosea VI. 7: Adam or Man?* (BStdt VIII 1—10): Erörtert die Geschichte der Auslegung und hält gegenüber den Kritikern, die eine so frühe Beziehung auf Gn 3 für unmöglich halten, mit guten Gründen an der Deutung auf Adams erste Sünde fest.

**Baumann, E.**, *Der Aufbau der Amosreden.* Beiheft z. ZatW 7 (IX u. 69. Gieſsen, Ricker. *M* 2.40): Näheres später.

*Halévy, Recherches bibliques: Le Livre d'Amos* (Rsém XI 193—209 289—300): Schluſs. Vgl. BZ I 334.

*Krauſs, S., Eine alte Erklärung zu Zacharia 12, 10* (VB I 31—34): Bei Juden und Christen christologisch erklärt. Dagegen erklärt sie Abraham Farissol, Polemiker des 16. Jahrh. in Italien, zeitgeschichtlich auf Alexander Jannäus, der viele Pharisäer kreuzigen ließ. K. möchte diese modern klingende Erklärung für richtig halten.

### ε) Die Apokryphen.

*Halévy, J.*, يوشاماسين (Jas Ser. X, t. I 378—380): Von den im Livre de la Création f. 76$^{v}$ erwähnten vier Propheten hält H. ʿAlya, Mašyâïl und ʿAïlouq für verderbt aus מישאל, חנניה und עזריה; den in der Überschrift genannten Namen identifiziert er mit בעלממין (syr. בעל geändert in יו = יהוה).

*Andersson, E., Isaks Vermächtnis* aus dem Koptischen übersetzt (Sphinx VII 77—91 129—142): Nach I. Guidi, Il Testamento di Isaaco (Rendiconti della R. Acc. dei Lincei S. V. T. IX [1900]) mit gramm. Noten.

**Steuer, W.**, *Die altfranzösische „Histoire de Joseph".* Kritischer Text mit einer Untersuchung über Quellen, Metrum und Sprache des Gedichts (186. Erlangen, Junge. *M* 4.80): Mit einer Einleitung: Die altfranzösischen Bibelübersetzungen.

*Förster, M., Jamnes und Mambres* (Arch. f. neuere Spr. CX 427): Zu BZ I 110.

München, November 1903. **J. Göttsberger.**

---

# Mitteilungen und Nachrichten.

Das **Deutsche evang. Institut für Altertumsforschung des Hl. Landes** zu Jerusalem wurde laut Köln. Volksz. 1903 Nr 994 am 15. Nov. l. J. durch eine öffentliche vom Direktor des Institutes, Dr G. Dalman, geleitete Versammlung eröffnet. Das Personal besteht neben dem Direktor aus einem Mitarbeiter, z. Z. Dr Max Löhr, Prof. an d. Univ. Breslau (beurlaubt hierzu bis Juni 1904), und sechs Stipendiaten. Forschungen im Hl. Lande, Studium der Bibel und der orientalischen Sprachen liegen im Zwecke des Institutes. Löhr hielt in dieser Versammlung einen Vortrag über „Babel und Bibel" und nahm gegen Delitzsch Stellung. Der Herbstkursus schließt mit dem 15. Januar 1904 und enthält folgende Vorlesungen: Dalman, Palästinisch-arabische Volkssitte mit biblischen Parallelen; Neuarabische Lektüre nach Palästinischem Diwan von demselben; Löhr, Geographie Palästinas. An Samstagen werden in der Regel kleine Ausflüge unternommen. — Die Klage des Berichterstatters der Köln. Volksz., „daſs wir Katholiken, wie in so vielen Stücken, auch bei dieser Gelegenheit im Hl. Lande hinter den Protestanten weit zurückstehen", gilt nicht für die französischen Katholiken mit ihren hervorragenden Instituten in Jerusalem und Beirut.

Ein **neutestamentlich-kirchenhistorisches Seminar** wird an der ev.-theolog. Fakultät der Univ. Tübingen im W.-S. errichtet. Leiter: o. Prof. der Kirchengeschichte K. Müller (Deutsche Lz 1903, 2242).

**Personalien.** † 24. Sept. Domkapitular und Regens Dr Joh. B. Holzammer, Prof. der atl Exegese am Priesterseminar in Mainz. — Privatdozent Dr O. Happel in Würzburg wurde zum a. o. Prof. der atl Exegese in Passau ernannt (Prof. Dr C. Holzhey wurde von Passau nach Freising versetzt). A. o. Prof. Dr E. Dominik wurde zum o. Prof. der ntl Exegese in Olmütz ernannt. — Es habilitierte sich in Marburg für atl Wissenschaft Dr. Gustav Westphal.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

# Nochmals Araraṭ und Urarṭu.

Von Dr A. Šanda in Leitmeritz.

Die wenig sachliche Kritik, welche Doktor Johannes Döller in Wien in dieser Zeitschrift I 349f an meinem Aufsatze „Araraṭ“ (in „Untersuchungen zur Kunde des Alten Orients“ S. 14—38, Heft 2 der Mitteil. der Vorderasiat. Gesellschaft, Berlin 1902) geübt hat, fordert zu einer Erwiderung heraus. In Döllers eigenstem Interesse würde ich gern eine Replik unterdrücken, wenn es nicht gälte, den Vorwurf abzuweisen, als hätte ich an zitierter Stelle kritiklos nur willkürliche Behauptungen aufgestellt. Gründe wollen durch Gegengründe aufgewogen sein. Anstatt dessen begnügt sich Döller mit der kurzen Bemerkung: „Doch die Gründe, die Dr Š. für seine Ansicht vorbringt, erscheinen uns nicht stichhaltig. Warum sollte man die massorethische Punktation von אררט in den drei obengenannten Stellen bezweifeln und dafür Urarat lesen? Wahrscheinlich nur deshalb, damit dieses von dem ‚hare Araraṭ‘ in Gn 8, 4 verschieden sei.“ So lautet die Widerlegung Doktor Johannes Döllers, der gleich im unmittelbar folgenden Satz zeigt, mit welcher Sachkenntnis er an die Beurteilung ähnlicher Fragen geht: „Für die Gleichsetzung des biblischen Araraṭ mit dem keilinschriftlichen Urarṭu spricht auch der Umstand, daſs dasselbe Faktum, welches uns 2 Kg 19, 37 von dem Lande Araraṭ erzählt wird, in den Keilschrifttexten von dem Reiche Urarṭu gemeldet wird.“ Dieser Satz ist doppelt unrichtig. Erstlich stammen aus der Abfassungszeit der Königsbücher nur die Konsonanten von אררט, und dennoch schlieſst Döller aus der Lesart auf die Identität der lediglich durch ihre Vokalisation unterschiedenen Namen

Ararat und Urartu!! Er beruft sich nicht einmal auf die Transkription der LXX (über diese siehe zum Schluſs). Zweitens würde Doktor Döller sich die ganze assyriologische Wissenschaft zu groſsem Danke verpflichten, wenn er verriete, wo in den Keilinschriften die Flucht der Mörder Sanheribs nach Urartu gemeldet wird. Nein! Das zerbrochene Prisma Asarhaddons sagt nur, daſs der Assyrerkönig die Rebellen in Ḫanigalbat ereilt und zur Unterwerfung gezwungen habe. Ḫanigalbat aber ist die Gegend bei Malatia. Sargon hatte 712 durch Deportation des letzten Königs Tarḫunazi dem Lande die Selbständigkeit genommen und es zur assyrischen Provinz gemacht. Nichts weist darauf hin, daſs dieser Distrikt zwischen 712 und 681 an Urartu verloren gegangen. Noch Sanherib kämpfte in Ḫilakki und Tabal, den westlichen Nachbarländern Ḫanigalbats, und wenn wir später Asarhaddon in eben jener Gegend Krieg führen sehen, so heiſst das nichts anderes als: er wollte die schon damals gärenden Wogen des von Nord gegen Süd sich wälzenden Nomadenstroms von der Nordwestgrenze des Reiches fernhalten, besaſs also Ḫanigalbat jedenfalls noch als Provinz. Die biblische Nachricht von der Flucht der Mörder Sanheribs nach אררט läſst sich mit den keilinschriftlichen Angaben durch die Annahme vereinigen, daſs die Rebellen zuerst gegen Norden flohen, da aber von Urartus Herrscher nicht viel zu erwarten war, in Mesopotamien festen Fuſs zu fassen versuchten und endlich an die Nordwestgrenze des Reiches zurückwichen, um dort mit den heimischen und zugewanderten Feinden Assyriens gemeinsame Sache zu machen. Nachdem ich dieses zur Charakterisierung der Döllerschen Kritik vorausgeschickt, komme ich kurz auf den Inhalt meiner Arbeit zurück.

Die erste These meines Artikels beschäftigt sich mit hare Ararat in Gn 8, 4. Bekanntlich verlegen die Targumim und verschiedene syrische, griechische und armenische Quellen das Apobaterion Noahs ins Kardugebirge. Bei Berossos und Alexander Polyhistor findet sich dieselbe geographische Angabe, und auch nach dem Koran läſst die Arche am Ǧebel Ǧudi

sich nieder. Dieser Gegensatz zum Wortlaut der Bibel ist um so merkwürdiger, als es sich um Schriftsteller handelt, die die Autorität der Schrift hochschätzten und darum kaum alle einseitig von Berossos abhängig sein können. Schon Nöldeke und andere fahndeten umsonst nach Erklärungsversuchen. — Nun konstatiere ich aus den Keilinschriften einen Berg (oder Gebirge, assyr. šadû heifst beides) Arardi. Der Name kann unbedenklich auch Ararat lauten (vgl. Herodots „Ἀλαρόδιοι", an dessen Identität mit Ararat niemand zweifelt). Als Lage dieses Berges oder Höhenzugs weise ich des näheren die Gegend bei Sört (Saird) nach (vgl. Hyvernats Beschreibung in „Du Caucase", deutsch von Müller-Simonis in „Durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien", Mainz 1897, 240ff), also die westlichen Ausläufer des Bohtan oder Ġebel Ġudi. Eben diese Gegend gehörte nach den Angaben der Alten (siehe meine Darlegung), besonders Eratosthenes' und Strabos, zu den weitgedehnten Γορδυαῖα ὄρη, deren semitische Bezeichnung קרדו lautet (vgl. noch Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, Hamburg 1877. 602 und Hartmann, Bohtân 91).

Wir kennen also einen Berg (Gebirge) Ararat im Ḳardugebirge, und ebendahin verlegen viele Quellen mit konstanter Zähigkeit und gegen den Wortlaut der Bibel das Apobaterion Noahs. Was liegt da näher als der Schlufs: In Gn 8, 4 ist wirklich dieser Berg oder Höhenzug gemeint, und Berossos sowie die Späteren hatten noch die Nachricht, dafs es im Ḳardugebirge früher einen Ararat gegeben habe? Was hindert uns an dieser Identifizierung des Gebirges Ararat in Gn 8, 4 mit dem Arardi? Etwa die Landläufigkeit einer entgegengesetzten Ansicht? Aber die Landläufigkeit leistet noch keine Gewähr für die Richtigkeit einer Meinung und kann nur zu oft als Schild dienen, hinter dem sich in behaglicher Ruhe Kritiklosigkeit und Gedankenarmut verbergen. — Nun aber zu Döllers wichtigem Einwand: „Wie wäre nach dieser Auffassung Š.s der Plural ‚hare Ararat' zu erklären? Von der Arche kann man sagen, dafs sie auf einem Berge oder aber auf einem Gebirge stehen geblieben sei. Auf letztere Dar-

stellung wiese der Plural ‚hare Ararat‘ hin. Nun hiefse aber das Gebirge nach Š. Kardu, somit könnte ‚hare Ararat‘ nur von einem Berge des Gebirges Kardu verstanden werden, wie denn auch Š. zu übersetzen sich gezwungen sieht: ‚auf den Ararat genannten Bergen‘.“ Ich gestehe, dafs ich die Wucht dieses Arguments nicht fühle! Hätte Döller meinen Artikel mit einiger Aufmerksamkeit gelesen, so hätte er schon auf der ersten Seite der Arbeit (S. 14) die Übersetzung gefunden: „auf dem Ararat genannten Gebirge“. Kardu ist ein weiter geographischer Begriff. Gibt es nicht innerhalb des Alpengebirges wieder kleinere Höhenzüge oder Gebirge, wie z. B. den Wiener Wald? Den Ararat hat sich nur Döller als spitzen Kegel gedacht. Ich stelle mir ihn als Höhenzug vor, um das „hare“ zu rechtfertigen. Dafs der in meinem Aufsatze öfter wiederkehrende Ausdruck „Berg“ Doktor Döller zu einer solchen Objektion veranlassen würde, konnte ich nicht ahnen. Man spricht bekanntlich auch vom Berge „Nisir“ (siehe Delitzschs Paradies 105), der nach Assurnasirpal ein ganzes Gebirge war, auf dem sogar mehrere Festungen lagen. Der jetzige Ğebel Fukû'a, ein nicht bedeutender Bergkamm, wird 2 Sm 1, 6 הר הגלבע, hingegen in V. 21 הרי בגלבע genannt. Vom grammatischen Standpunkt läfst sich „hare Ararat“ mit „Gebirge von Urartu“ (gen. subiectivus) oder mit „Ararat-gebirge“ (gen. explicativus) wiedergeben, wie denn letzteres schon die LXX mit „τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ“ getan. Warum ich der letzteren Übertragung den Vorzug gebe, habe ich dargelegt. — Von dem damals verschollenen Reiche Urartu wufsten die in Frage kommenden alten Erklärer der Genesisstelle gewifs nichts mehr. Auch gehörte die Gegend von Sört nur in der älteren Zeit zu Urartu (siehe meinen Artikel S. 28). Dem gegenüber mufste ihnen die Landschaft Ayrarat wohl bekannt sein, und wenn sie trotzdem gegen Nikolaus von Damaskus und Hieronymus das Apobaterion nicht nach Ararat am Araxes, sondern ins Kardugebirge verlegen (nicht etwa in andere Gebiete des alten Urartu!), so war für sie nur der von uns angeführte Grund ausschlaggebend. — Man

könnte zwar in Gn 8, 4 die Lesung und den Sinn „Berge Urartus“ festhalten und die Existenz eines Arardi im Ḳardugebirge für einen interessanten Zufall erklären. Wer an einer solchen Meinung Geschmack findet, dem soll sie unbenommen sein, wie ich denn auch in demselben Sinne meinen Artikel mit den Worten schlofs (S. 38): „Auf jeden Fall aber, selbst wenn man sich die Ortsbestimmung in Gn 8, 4 auf eine andere Weise zurechtlegen wollte, mufs zugegeben werden, dafs die Dissonanz zwischen der biblischen Angabe und den alten Erklärungen derselben bei Zuhilfenahme des keilinschriftlich bezeugten Berges Arardi eine plausible Erklärung zuläfst.“

Der zweite Hauptpunkt meines Aufsatzes behandelt das gegenseitige Verhältnis von Arardi, Ἀλαρόδιοι, Ayrarat und Urartu. Die Ἀλαρόδιοι werden bei Herodot 3, 94 und 7, 79 genannt und bildeten mit den Matienern und Saspeirern den 18. Abgabebezirk Darius' I. Wie ich des näheren dargelegt (S. 31—35), war ihr Wohnsitz in der Araxesebene, also ebendort, wo unter den Arsakiden (seit dem 2. Jahrhundert v. Chr.) eine Landschaft Ayrarat erscheint. Gegen Ende der Arsakidenherrschaft umfafste Ayrarat, wo die Residenz der armenischen Könige lag, auch die angrenzenden Gebiete und galt als eine der 15 Provinzen des Reiches. Offenbar war Ayrarat nach dem Volke der Alarodier benannt. Beweis dafür bilden neben der Identität der Namen und der geographischen Lage zahlreiche Analogien in eben jenen Gegenden südöstlich vom Schwarzen Meere. Nach dem Stamm der Taochen (Xenophon, Anabasis 4, 7) ist der Bezirk Tekman benannt, der unter dem Namen Taikh in der sog. Geographie Moses' von Choren neben Ayrarat vorkommt. Von den Phasianen (a. a. O. 4, 6) stammt der Landschaftsname Pasin, von den Tarchen (a. a. O. 4, 6) Terdjan. Vgl. dazu: Strecker-Kiepert, Beiträge zur geogr. Erklärung des Rückzugs der Zehntausend, Berlin 1870. Der Name der Saspeirer (nach Steph. Byz. auch Sabeirer oder Saberer genannt) lebt in Ispir fort. Das heutige Lazistân an der Südostküste des Schwarzen Meeres hiefs früher Chaldia nach den Chaldern

oder Chaldäern (Xenoph., Anab. 4, 3 und sonst; sie haben mit den alten Bewohnern Urartus nichts gemein). — Die Heimat der Alarodier und Ayrarat decken sich also reell und nominell. Beides kann man durch „Ararat“ wiedergeben, ebenso wie Arardi. Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob die Gleichheit der Namen Alarodier und Arardi nicht daher komme, dafs die Alarodier, ein sonst unbedeutender Stamm der grofsen vorarmenischen, mit den Ḫeta verwandten Völkergruppe, die man jetzt die „alarodische“ zu nennen pflegt (dank der Verwechslung von Alarod und Urartu), ursprünglich im Ḳardugebirge safsen und später in die Araxesebene zogen, um an diese neue Heimat ihren Namen zu vererben. Ein Beispiel solcher Art hätten wir an den Ituräern. Assurnaṣirpal erwähnt in seiner grofsen Inschrift 3, 80 die beiden Gebirge Jaraḳu und Ja'turi (westlich vom Orontes zwischen Antiochia und Ladikije). Dafs wirklich šadû und nicht mâtu (Land) zu lesen ist, beweist die Parallele für Jaraḳu bei Tigl. Pil. III, Ann. 123. Nach den dort ansässigen Ituräern benennt Assurnaṣirpal das Gebirge. Später wanderten sie aus, und anderswo hiefs nach ihnen eine Landschaft Ituräa (Lk 3, 1). Wanderungen der Stämme kamen auch in Armenien vor. Die Chaldäer (Chalder), welche Xenophon nach Überschreitung des Kentrites antrifft, fanden in Lazistân ihre endgültige Heimat.

Soviel über Arardi, Ἀλαρόδιοι und Ayrarat (Ararat). Wie stellt sich nun der Name Urartu dazu?

Zunächst treten im 9. Jahrhundert bei Assurnaṣirpal die beiden Namen Urartu und Arardi auf (ersterer in der Standardinschrift, siehe den Text bei Abel-Winckler, Keilschrifttexte Zeile 9: ultu reš eni $^{nar}$ Subnat adi $^{mat}$ Urarṭi ḳatsu ikšud: vom Quellanfang des Zibene Su bis Urartu). Nur Arardi kann man mit Ararat wiedergeben, nicht aber auch Urartu. Warum? Wenn ein und derselbe König ein Arardi und ein Urartu (Urarṭi) nennt, so kommt es eben daher, dafs die Assyrer zwei verschiedene Bezeichnungen hörten und sie darum nach ihrem objektiven Lautwert in ihrer Transkription verschieden ausdrückten. Was die Assyrer taten, das

befolgten betreffs der Vokalisation des אררט gewifs auch die alten Hebräer wenigstens in der Zeit, da die Königsbücher entstanden sind. Eine andere Aussprache als Urartu hat beim Namen des betreffenden Reiches zur Zeit seines Bestandes nicht existiert, sonst hätte sie bei dem häufigen Vorkommen dieser Bezeichnung in den Keilinschriften irgendwo auftauchen müssen, was nicht der Fall ist. Wie die LXX-Übersetzer und durch sie die Massorethen und Punktatoren zu ihrem Ararat an den drei in Frage kommenden Stellen gelangt sind, siehe weiter unten.

Man könnte nun folgendes einwenden: Das Stammland des Reiches Urartu ist die Niederung am Araxes, die Heimat der Alarodier, die spätere Provinz Ayrarat. Von dort breitete sich das Reich Urartu und damit der Name weiter nach Süden aus. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Nuancierungen eines und desselben Namens zu tun, die man beliebig verwechseln kann, wie denn auch die moderne Terminologie gern vom Reiche Ararat statt Urartu spricht. Es entstände höchstens noch die Frage, welche der beiden Formen die ältere ist. — Wenn die Prämissen richtig wären, so würde man sich gern mit dieser Auffassung der beiden Namen zufrieden geben; aber daraus würde noch lange nicht folgen, dafs die Benennung Reich Ararat statt Urartu vom historischen Standpunkt richtig, und dafs die Vokalisierung Ararat in der Bibel für die Zeit der Abfassung der betreffenden Stellen (und darum handelt es sich ja!) zulässig ist. In der älteren Zeit ist Urartu allein nachweisbar, erst unter Darius I. tritt der Name Ἀλαρόδιοι auf und endlich ganz spät Ayrarat. — Indessen ist die Voraussetzung des ganzen Einwandes unrichtig. Das Stammland Urartu lag, soweit geschichtlich nachweisbar, nicht in der Araxesebene, sondern viel weiter südlich und hat infolgedessen mit dem Sitz der Alarodier, dem Ayrarat der Arsakiden, nichts zu tun. Beides gehört ebensowenig zusammen wie etwa (man achte auf die Analogien!) Gebal-Byblos und Gabala (jetzt Ġeble) weiter nördlich bei Ladikije, wie Muṣri als Grenzland von Ḫue-Cilicien und Muṣri-Ägypten oder Muṣri

in Nordarabien, wie Bit Adini am Euphrat und Bit Adini, ein chaldäisches Fürstentum in Babylonien. Erstens lag Arzašku, die alte Hauptstadt von Urarṭu, in bedeutender Entfernung südlich von der Araxesebene. Die nördlichste Lage, welche die Nachricht Salmanassars II. (Monolith II 48ff) für Arzašku zuläfst, ist etwa der Südabhang des Bingöl-Dagh (Mitte zwischen Erzirum und dem Murad-Tschaj). Belck verlegt die Stadt neuestens an den Sipan-Dagh, unmittelbar nördlich vom Wansee. Zweitens gehörte in der ältesten Zeit die Araxesebene samt Umgebung überhaupt nicht zu Urarṭu, sondern wurde erst durch Menuaš und Argištis I. erobert und Urarṭu einverleibt, sie kann also unmöglich Stammland oder ältester Kernpunkt Urarṭus gewesen sein. Weber hat in seinem Artikel Araraṭ (ThQ LXXXIII [1901] 364 unten) diese treffende Vermutung mit Recht ausgesprochen, und der nunmehr konstatierte Unterschied der beiden Namen bestätigt sie.

Der sachliche und phonetische Unterschied von Araraṭ und Urarṭu tritt uns zur Zeit Darius' I. deutlich entgegen. Einerseits erscheinen bei Herodot (3, 94) die Alarodier, also jene Völkerschaft, die zum späteren Ayrarat gehört, im 18. Abgabebezirk und getrennt von den Armeniern, die im 13. Steuerdistrikt genannt werden. Anderseits wird das Land der Armenier (altpersisch Arm'ina) in der Behistuninschrift im assyrischen Text durch Uraštu wiedergegeben. Wie aus Herodot und Xenophon hervorgeht (siehe auch Streck, ZA 1899, 120, und Weber, ThQ 1901, 360), umfafste aber Armenien damals nur das spätere Armenia minor und den äufsersten Westen von Armenia maior und in keiner Weise auch die Araxesebene, das spätere Ayrarat. Es steht somit der phonetische und geographische Unterschied von Araraṭ und Urarṭu für die Perserzeit fest.

Bereits in der Behistuninschrift dürfte der Name Uraštu nur mehr künstliche Repristination sein. Das Reich Urarṭu existierte schon lange nicht mehr, neue Völker waren in sein Bereich eingedrungen. Je mehr die Keilinschriften in Assyrien

und Babylonien und die Denkmäler von Wan, in denen Urarṭus Geschichte niedergelegt ist, in Vergessenheit gerieten, um so mehr verscholl auch sein Name. Dagegen nahm im Norden das Gebiet der Alarodier an Bedeutung zu, und der Name Ayrarat hatte später denselben Klang im vorderasiatischen Völkerverkehr wie früher Urarṭu; daher kam es, daſs die griechischen Übersetzer der Königsbücher אררט mit Ἀραράθ vokalisierten. Danach wurde später die hebräische Punktation hergestellt. Wenn die Autoren der Targumim (und mit ihnen andere Quellen) auch auſser Gn 8, 9 an den drei in Betracht kommenden Bibelstellen קרדו schreiben, so waren sie von der Vorstellung beherrscht, daſs אררט in der Bibel überall dieselbe Bedeutung habe und immer auf das Ḳardugebirge weise.

## Zu Job 4, 10.

Aus der Zahl der „Aramaismen“ im AT ist auch נתע in Job 4, 10 zu streichen (gegen die landläufigen Lexika; נִתָּעוּ „die Zähne der jungen Löwen werden zerschmettert, ausgebrochen“). Es ist dies ein gut hebräisches Verb, das dem assyrischen נת/א entspricht. So ist nämlich die korrespondierende assyrische Form anzusetzen (anders in Delitzschs Handwörterbuch 487a). Die assyrische Bedeutung („zerschmettern“, oder wie Jensen, KBV 442 will, „spalten“) deckt sich ungefähr mit der hebräischen. Das Verb kommt schon im Weltschöpfungsepos vor, gehört also zum alten Wortbestand der hebräisch-assyrischen Sprachgruppe. Ein angeblicher Lautwandel von נתץ zu aram. נתע ist demnach abzulehnen. Überhaupt dürfte ein aram. נתע in der Bedeutung „zerschmettern“ o. ä. kaum zu belegen sein.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

# Die literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte.

Von Prof. Dr Miketta in Weidenau.

Die ägyptischen Eigennamen in Gn 37—41 waren von jeher Gegenstand besondern Interesses der Sprachforscher, aber auch eine beständige crux interpretum. Mit gröfster Aufmerksamkeit wandte man sich daher der Untersuchung jener Worte zu, als mit der fortschreitenden Entzifferung der ägyptischen Inschriften die Möglichkeit geboten wurde, den Sinn der Namen zu enträtseln und die einzelnen Bestandteile derselben näher festzustellen. Ein systematisches Studium der in den ägyptischen Texten vorkommenden Namen führte indes auch zur Feststellung der Tatsache, dafs gewisse Eigennamen bestimmten Zeiten eigentümlich waren. Mode, fremdländische Einflüsse, politische Wandlungen oder Nachahmung der Vergangenheit spiegeln sich wider in den Eigennamen bestimmter Epochen. Daneben war es auch möglich, eine Anzahl von Eigennamen bestimmten Gegenden zuzuweisen, je nachdem landschaftliche oder soziale Verhältnisse in den Personennamen der einzelnen Gaue ihren Ausdruck fanden. Mit grofser Vorliebe aber wählte man bei der Namenbildung die Namen einzelner Gottheiten, welche in der betreffenden Zeit besonders verehrt, oder deren Kult in dem Gau besonders gepflegt wurde, dem der Träger des Namens angehörte. Dies ist um so wichtiger, als Geschlechts- und Stammesnamen in Ägypten erst in spätester Zeit sich nachweisen lassen.

Aus diesen Andeutungen geht hervor, dafs unter bestimmten später noch zu erörternden Voraussetzungen ägyptische

Eigennamen, welche in biblischen Texten vorkommen, uns die Mittel an die Hand geben können, zu untersuchen, aus welcher Zeit der Text stammt oder, falls ältere Quellen modernisiert wurden, in welcher Zeit der Text rezensiert wurde. Neben dieser literarhistorischen Bedeutung der in Betracht kommenden Eigennamen ist indes auch der theophore Charakter derselben zu untersuchen. Welch hohe Bedeutung theophore Eigennamen für die Religionsgeschichte haben, wurde im Bibel-Babelstreite oft genug betont[1]. Bei der Josephsgeschichte ist dieses letzte Argument um so höher anzuschlagen, als ja dem in der israelitischen Heilsgeschichte eine so wichtige Rolle spielenden Patriarchen ein ägyptischer Name beigelegt wird und Ägypter selbst mit ihm in engste verwandtschaftliche Beziehungen treten.

Der folgende Aufsatz soll sich mit der Darlegung der literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte beschäftigen. Da die Beantwortung dieser Fragen aber abhängt von der jeweilig gegebenen Erklärung und Gleichsetzung der hebräischen Namen mit ägyptischen Worten, so ist unserer Abhandlung zum näheren Verständnis eine Übersicht über die wichtigsten in der Gegenwart gegebenen Erklärungsversuche dieser Eigennamen voranzustellen.

Um Joseph auch äufserlich als Ägypter zu kennzeichnen, legte ihm zum Dank für die geleisteten Dienste der Pharao den ägyptischen Namen צפנת פענח bei und gab ihm אסנת, die Tochter des Priesters פוטיפרע, zur Frau[2]. Wir haben also hier die drei ägyptischen Personennamen אסנת, פוטיפרע und צפנת פענח. Aufserdem finden wir noch Gn 37, 36 und 39, 1 den Hofbeamten פוטיפר, dessen Sklave Joseph war, und dessen Frau den Joseph zu verführen suchte.

Für den Namen אסנת werden zwei Erklärungen gegeben. Die erste[3] identifiziert ihn mit dem ägyptischen ns-nt, „der

[1] Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, 1902 (8.—10. Tausend), 46 ff.

[2] Gn 41, 45.

[3] Georg Steindorff, Weiteres zu Genesis 41, 45, in Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 1892, 51.

Göttin Neit gehörig". Wie griechische Namen, z. B. Ζβενδῆτις. zeigen, wäre das anlautende n abgefallen, und um die dem semitischen Organe unbequeme Doppelkonsonanz zu vermeiden, wäre in der hebräischen Umschreibung ein א im Anlaut eingefügt worden. Wiewohl ich zugebe, dafs eine derartige Umschreibung möglich wäre, ist dieselbe doch, wie ich glaube, wenig wahrscheinlich. Die zur Begründung herangezogenen griechischen Namen stammen aus sehr später Zeit und beweisen eben nur, wie in damaliger Zeit ägyptische Namen in das Griechische übertragen wurden. Dafs man bei der semitischen Transkription durch eine Aphäresis oder Assimilation des n zunächst eine Doppelkonsonanz schuf und dieselbe dann durch א auflöste, erscheint mir ein etwas umständliches Verfahren zu sein.

Natürlicher und einfacher ist die Ableitung Liebleins[1], welcher den mit א prostheticum versehenen ägyptischen Frauennamen snt zu Grunde legt. Diese Ableitung hat den Vorzug, dafs der Name snt sich tatsächlich auf den Denkmälern findet und nicht wie ns-nt nur nach Analogie ähnlicher Namen konstruiert ist. Auch Naville[2] lehnt die Gleichsetzung Steindorffs ab und entscheidet sich für snt. Für Naville ist hauptsächlich die Abstammung Asnaths aus einer heliopolitanischen Oberpriesterfamilie[3] mafsgebend. Es ist, so behauptet der eben zitierte Ägyptolog, kaum anzunehmen, dafs Potiphar, der Oberpriester von On, seiner Tochter den Namen „Sie gehört der Göttin Neit" gegeben hätte. Neit war die Göttin von Sais, deren Kult vollständig verschieden war von dem der in On-Heliopolis verehrten Gottheit[4].

Der zweite ägyptische Personenname, der uns in der Josephsgeschichte entgegentritt, ist der Name des Oberpriesters von On פוטיפרע. MT hat das Wort geteilt: פּוֹטִי פֶרַע; indes

[1] Mots égyptiens de la Bible, in PSbA 1898, 208.

[2] The Egyptian Name of Joseph, in PSbA 1903, 160.

[3] MT hat 41, 45 nur: כֹּהֵן אֹן.

[4] Die Textänderung und Deutung, welche Marquart vorschlägt, s. unten S. 130f.

zeigt LXX, dafs diese Trennung späterer Zeit angehört. Vielfach hält man nach dem Vorbilde von LXX[1] den Gn 37, 36 und 39, 1 vorkommenden Namen פוטיפר mit dem Gn 41, 45 und 46, 20 genannten פוטיפרע für identisch[2]. Diese Ansicht ist möglich, da ja auch LXX beide für gleich hält; die weiter unten gegebene Erklärung zeigt jedoch, dafs wir nicht unbedingt genötigt sind, die Gleichheit beider Worte anzunehmen.

Für den Namen פוטיפרע werden gegenwärtig mehrere Erklärungen vorgebracht[3]. Ebers setzt ihn gleich peti-pa-ra, „hingegeben dem Ra". Steindorff[4] legt zwar dieselben Wurzeln zu Grunde, übersetzt aber: „der, den der Gott Reʿ gegeben hat". Diese Gleichsetzung findet indes nicht allgemein Zustimmung. Vor allem ist in dieser Ableitung das ר unberücksichtigt geblieben. Marquart[5] läfst pō aus pꜣ, d. i. paʾ, noch ohne die durch den Akzent bewirkte Vokalreduktion entstanden sein und hält die hebräische Transkription für die neuägyptische Aussprache, während die Umschreibung von LXX bereits auf der Stufe des Koptischen steht. Diese Erklärung ist indes nicht annehmbar, da sie hinsichtlich der neuägyptischen Aussprache von falschen Voraussetzungen ausgeht[6]. Ferner ist es auch ganz leicht möglich, dafs bei LXX, also in einer Zeit, in welcher das Verständnis für Ägyptens Vorzeit ein höchst mangelhaftes war, die ähnlich klingenden, mit pꜣ-dî gebildeten Namen für die ungebräuchlichen, aber anders gebildeten eingesetzt wurden. Soweit wir semitische Parallelen

[1] LXX (ed. Swete) hat 37, 36; 41, 45 und 46, 20 Πετρεφῆ und Πετρεφῆ 39, 1 hingegen Πετεφρῆς. Codex Bodleianus hat immer Πετεφρη bzw. Πετεφρης. Die Form Πετρεφῆς ist wohl auf eine Verwechslung mit ähnlich klingenden griechischen Eigennamen zurückzuführen.

[2] Ball, The Book of Genesis, Leipzig 1896, 95: „פוטיפר is probably the same name as פוטיפרע."

[3] Die älteren Ableitungen sind angeführt bei Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis 295.

[4] A. a. O. 51f.

[5] Chronologische Untersuchungen. Zuerst erschienen im 7. Supplementbande des Philologus 637ff. Später auch als Sonderabdruck. Nach letzterem zitieren wir die herangezogene Stelle S. 130ff.

[6] Erman, Neuägyptische Grammatik 20.

für die Umschreibung von Eigennamen nach Art der von Steindorff vorgeschlagenen Ableitung haben, finden wir immer nur die Transkription פט ohne Vav[1].

Naville[2] beanstandet die Gleichsetzung von Potiphar mit p3-dî-p3-rꜥ wegen der zwei Artikel. Er schlägt deshalb als ersten Bestandteil p3-htp vor. Aus dem Koptischen geht hervor, dafs htp in der ersten Silbe ein o habe, welches dem hebräischen ו entsprechen würde. Einen mit htp zusammengesetzten Namen raꜥ-hotep treffen wir auf der berühmten Statue von Meidoom[3]. Es ist nach Naville nicht unmöglich, dafs dieser Name hotep-raꜥ gelesen wurde, obwohl der Name des Gottes zuerst geschrieben ist. Ebenso können auch zwei Formen des Namens nebeneinander existiert haben, gerade wie wir htp-ptḥ und ptḥ-htp oder htp-hr und hr-htp finden[4]. Mit dem bestimmten Artikel, welcher sich bei raꜥ-hotep[5] auch wirklich nachweisen läfst, würde also unser Name lauten p3-hotep-raꜥ, d. i. photepra[6], eine Gleichsetzung, die dem biblischen פוטיפרע vollkommen entspricht[7].

Neben פוטיפרע, dem Priester von On, finden wir das ähnlich klingende Wort פוטיפר, den Namen des Herrn Josephs. Ich habe bereits oben hervorgehoben, dafs beide Namen für gleich angesehen wurden. Die Vulgata hat für den ersten Namen Putiphare, für den zweiten Putiphar. Lieblein[8] macht darauf aufmerksam, dafs פוטיפר auch einem pṭ-bꜥr gleichgesetzt werden könne. Diesen Namen trug in der Hyksoszeit ein

[1] Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 350 f. z. B. פט־אסי, פטר־אסי, פט־וסרי, פט־מן.

[2] The Egyptian Name of Joseph, in PSbA 1903, 160: „But it may be said against it, that this name with two articles has a rather strange look."

[3] Der Name gehört dem alten Reiche an; vgl. Wiedemann, Ägyptische Geschichte I, Gotha 1884, 176.

[4] Weitere Beispiele aus der 13. Dynastie s. Wiedemann a. a. O. 270 273.

[5] Vgl. die Stele des Pa-rā-htp in Turin, s. Wiedemann a. a. O. 321.

[6] Naville a. a. O. 161: „We have p3-raꜥ-htp, and I believe we might equally well have p3-htp-ra, Photep-ra, and be analogous to that of the priest of the Old Empire."

[7] Die Deutung Marquarts s. unten S. 130.

[8] PSbA 1898, 208.

königlicher Oberbaumeister. Lautlich läfst sich gegen die Identifizierung des zweiten Bestandteiles mit dem semitischen בעל nichts einwenden, da r und l im Ägyptischen zusammenfallen. Das im ägyptischen Worte enthaltene ꜥ würde nichts bedeuten, da es sehr oft in der semitischen Transkription verschwindet [1]. Mehr ins Gewicht fallen würde die oben geäufserte Schwierigkeit bezüglich des Vav und die Transskription von t' durch ט statt ת, wie sie sich gewöhnlich in semitischen Lehnwörtern findet [2]. Man müfste dann annehmen, dafs hier eine Verwechslung der Schreibung zweier gleichklingenden Namen stattfand.

Noch gröfsere Schwierigkeiten als bei den eben erklärten Namen finden wir bei der Deutung des Namens, den der Pharao nach Gn 41, 45 seinem Günstlinge Joseph beilegt: צפנת פענח. Die verschiedene Erklärung ist teils in Textkorrekturen begründet, welche in Gn 41, 45 von einigen Exegeten vorgenommen werden, teils hängt sie von der verschiedenen Auffassung der Ausleger ab, welche in diesem Worte entweder einen Titel oder einen ägyptischen Eigennamen erkennen wollten. Auch in letzterem Falle hängt die Auffassung davon ab, ob der Name mit Bezugnahme auf die durch Joseph geschehene Rettung Ägyptens gewählt ist, oder ob vollständig unabhängig ein in jener Zeit üblicher Name Joseph beigelegt wurde, damit der junge Hebräer auch äufserlich als Ägypter charakterisiert werde. Ich übergehe die älteren Auffassungen, welche ohne Kenntnis der phonetischen Gesetze den Namen erklärten, und berücksichtige nur die in neuester Zeit aufgestellten Deutungen [3]. Und zwar führe ich zuerst diejenigen Erklärungen an, welche ohne Änderung des Bibeltextes geboten wurden, und gebe an zweiter Stelle die mit gewissen textkritischen Korrekturen verbundenen Auslegungen.

---

[1] Beispiele s. bei Bondi, Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten 32.

[2] Bondi a. a. O. 13.

[3] Die älteren Deutungen sind zusammengestellt bei Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes II[4] 136f.

Einen von dem Pharao an Joseph verliehenen Ehrentitel sieht Lieblein[1] in dem Worte צפנת פענח. Er umschreibt die einzelnen semitischen Laute in das Ägyptische und findet die Wortreihe: ḏf-nt(ī) pȝ-ʿnḫ. Den ersten Teil hält der genannte Forscher für ein Adjektiv oder ein nomen agens, welches er von dem Substantiv ḏfȝ ableitet und durch „celui qui donne la nourriture" übersetzt. In pȝ-ʿnḫ erkennt er das ägyptische Wort „Leben" wieder. Der ganze Name bedeutet nach Lieblein: „celui qui donne la nourriture de la vie". Die Gleichsetzung Liebleins ist sprachlich einwandfrei, und die einzelnen Bestandteile derselben sind im Ägyptischen auch wirklich nachweisbar. Sie geht indes von der Voraussetzung aus, dafs der Pharao Joseph durch einen Titel ehren wollte[2]. Die Worte Gn 41, 45 ויקרא פרעה שם־יוסף צפנת פענח lassen indes diese Voraussetzung nicht als einzig möglich erscheinen. Es ist sogar im Gegenteil wenig wahrscheinlich, dafs der König bereits vor der Errettung Ägyptens seinem Günstlinge einen solchen Ehrentitel gegeben habe, man müfste gerade annehmen, dafs zwischen der Traumdeutung und der Erhöhung Josephs ein gröfserer Zeitraum verflossen sei. Eine solche Ehrung war erst angebracht, nachdem die folgenden Ereignisse die Traumdeutung Josephs wirklich bestätigt hatten.

Einen andern Versuch, den Namen Josephs auf Grund wirklich vorkommender ägyptischen Eigennamen zu erklären, machten Krall und Steindorff. Krall[3] fand in ägyptischen Texten den Namen ḏd-mnt-ỉwf-ʿnḫ: „es sprach der Gott Mnt und er lebt". Die Gleichsetzung dieses Namens mit dem Namen Josephs bot zwar grofse Schwierigkeiten und wurde deshalb auch abgelehnt, führte indessen zur Feststellung der Tatsache, dafs es im Spätägyptischen eine grofse Gruppe

[1] Mots égyptiens de la Bible, in PSbA. 1898, 204.

[2] Ebd. 205: „ce qui (la personne qui donne la nourriture de la vie) parfaitement donne le son ... et le sens de צפנת פענח comme titre honorifique attribué à Joseph par Pharaon."

[3] Verhandlungen des VII. Orientalistenkongresses, ägypt.-afrik. Sektion 110.

von Eigennamen gab, welche sich aus folgenden Bestandteilen zusammensetzten[1]: 1. ḏd, „er spricht“; darauf folgt 2. der Name eines Gottes, z. B. Mnt, Ḫnsw u. a., sowie 3. ỉwf-ꜥnḫ, „er lebt“. Der dritte Bestandteil wurde dem Worte פענח gleichgesetzt, während ע dem ägyptischen ḏ d entsprechen sollte. Das auslautende d von ḏd wäre nach Analogie des koptischen ϫω abgeschliffen worden. Es handelte sich nun um Feststellung des zweiten Bestandteiles. Steindorff erklärte פנח, an dessen Stelle sonst immer ein Gottesname stand, als das ägyptische pȝ-ntr, koptisch ⲡⲓⲟⲩⲧⲉ: ⲫⲛⲟⲩⲧ, „der Gott“. Das ganze Wort entspricht also ägyptischem ḏd-pȝ-ntr-ỉwf-ꜥnḫ und hat die Bedeutung „es spricht der Gott: er lebe“. Steindorffs Auffassung wurde von Brugsch und de Lagarde als richtig anerkannt, fand aber auch entschiedenen Widerspruch. Am heftigsten bekämpft Lieblein[2] diese Identifizierung. Er tadelt an derselben, dafs sie 1. im ganzen als Name sich überhaupt nicht nachweisen läfst, und 2. dafs die Gleichsetzung der einzelnen Bestandteile nicht einwandfrei ist, „si l'on ne veut pas nier toutes les règles phonétiques et ouvrir la porte à tous les phantasmes“. Schack-Schackenburg bringt gegen Steindorffs Aufstellung vor allem religionsgeschichtliche Bedenken vor, die wir indes später behandeln werden. Wenn Naville[3] gegen Steindorff den Einwand macht, dafs ein solcher Name nicht in geringster Beziehung zu dem stehe, was Joseph getan hat, und nur aus diesem Grunde Steindorffs Erklärung ablehnt, so verweisen wir auf die oben (S. 128) gegebene Auslegung von Gn 41, 45, welche diesen Einwand als nicht berechtigt nachweist.

[1] Georg Steindorff, Der Name Josephs Saphenat-Paᶜneach, in Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1889, 41 ff. Paul de Lagarde, Der Titel des Patriarchen Joseph, in GgA 1889, 319 ff. Brugsch, Die Ägyptologie 1891, 240. H. Schack-Schackenburg, Genesis 41, 45, in Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1892, 49 f. G. Steindorff, Weiteres zu Genesis 41, 45, ebd. 50 f. Levesque, Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph, in Rb IX 412 ff.

[2] PSbA 1898, 207.

[3] PSbA 1903, 157.

Naville[1] versucht eine neue Erklärung. Er geht von der Übersetzung Ermans[2] aus, der צפנת פענח für „die Mitglieder des Hierogrammatenkollegiums“ hält. Naville erkennt indes nur den zweiten Teil der Gleichsetzung Ermans an. Auch ihm erscheint es natürlich, dafs Joseph eine Stellung im pr-ꜥnḫ, dem Gelehrtenkollegium, erhielt; doch sieht er in der Ernennung zum Mitgliede dieser Körperschaft nicht eine besondere Ehrung für Joseph, da die Hierogrammaten ein zahlreiches Kollegium waren. Den ersten Teil des Namens will Naville auf einer Inschrift Osorkons zu Bubastis gefunden haben. Dort las er nämlich den Titel „thest nt pe ankh“[3]. Dieser Titel bedeutet: „Das Oberhaupt des pr-ꜥnḫ. Dieser Titel würde aber einem hebräischen צתנתפענח entsprechen. Naville korrigiert deshalb die erste Silbe צפ in צת. Er ist der Ansicht, dafs im hebräischen Texte eine falsche Transskription vorliege, die dadurch entstanden sei, dafs im Hebräischen zahlreiche Worte mit צפ anfangen und daher den Hebräern viel geläufiger waren als das ungewohnte ägyptische צת. Diese Behauptung ist wohl mehr eine geistreiche Vermutung als ein strenger Beweis. Gegen Navilles Korrektur sprechen das ψονθομφανήχ von LXX und das Σαφαθφανή des Symmachus.

Als letzte Deutung wollen wir hier noch Marquarts Textkorrektur[4] anführen. Der genannte Gelehrte will in dem ersten Teile des ägyptischen Namens Josephs eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem Namen des Moses bei Chairemon, Τισιθέν, erkennen, der, wie Marquart nachgewiesen zu haben glaubt, im zweiten Teile den Namen der Sonnenscheibe ỉtn enthält. „Auch in צפנת פענח sowohl wie in אסנת steckt אתן oder יתן ỉtn, die Sonnenscheibe, d. h. es standen in der Erzählung ursprünglich andere Namen, die aber später von einem Überarbeiter in damals gebräuchliche geändert bzw. modernisiert wurden.

[1] PSbA 1903, 158.
[2] Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1883, 59.
[3] Naville a. a. O. 159.
[4] Chronologische Untersuchungen 41 ff.

Den von Amenophis IV. zum Hauptgott erklärten Iten, der alsbald nach dem Siege der Reaktion wieder entthront worden war, kannte später kein Mensch mehr, und so lag eine Anderung nahe."[1] Auch Πετεφρῆ hält Marquart als eine Anderung für Meri-Reᶜ, den Namen des Hohenpriesters des Königs Amenophis IV. Ebenso schlägt er eine Korrektur für אסנת vor. „Eine Tochter des Ichu-n-iten führte den Namen ᶜAnchnes-p-ȝ-iten oder ᶜAnchnesiten, ‚sie lebt von der Sonne'. Dies wird auch der ursprüngliche Name der Frau Josephs sein, also ענחסאתן, so daſs für den ägyptischen Namen Josephs die Konsonanten צפתן übrig bleiben, die sich mit Chairemons Τισιθέν fast völlig decken."[2] Marquart ändert also den Text von Gn 41, 45 folgendermaſsen:

ויקרא פרעה שם יוסף צפתן ויתן לו את אנחס אתן בת מרירע כהן אן לאשה.

Die vielen Anderungen, welche Marquart in diesem Verse vornimmt, machen diese Vorschläge von vornherein verdächtig. Diese Korrekturen sind aber auch textkritisch nicht begründet und daher durchaus willkürlich. Auch nimmt Marquart bei der Gleichsetzung der ägyptischen Namen mit den hebräischen nicht im geringsten Rücksicht auf die zwischen beiden Sprachen bestehenden Lautgesetze. Noch seltsamer ist die Konjektur Potiphar = Merry-Rêᶜ. Die Überlieferung, daſs Merry-Rêᶜ Oberpriester des Königs Amenophis IV. war, genügte für Marquart, um eine so verbürgte Lesart wie Potiphar aufzugeben[3]. Und doch ist Gn 41, 45 von einem Oberpriester überhaupt nicht die Rede, da es dort nur heiſst, daſs Asnath die Tochter des Potiphar, eines Priesters aus On, war. Wenn also Marquarts Vorschläge von vornherein abzulehnen sind, so habe ich es doch für nötig gehalten, dieselben hier anzuführen, da sowohl

[1] Marquart, a. a. O. 42.

[2] Ebd. 42 u. 43.

[3] Ebd. 42: „Da Namen bekanntlich Modesache sind, so konnte man aus Merī-Rēᶜ später leicht den damals geläufigen Namen Πετεφρῆ machen." Auf die weiteren Kombinationen, die Marquart an die Namen Josephs bei Chairemon und Manetho anknüpft, kann ich hier nicht eingehen.

Marquart als auch Winckler, der diese Vorschläge billigt, diesen Namen eine besonders wichtige literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung zumifst.

Erwähnen will ich noch, dafs Cheyne[1] in Gn 41, 43 einen weiteren ägyptischen Eigennamen finden will, indem er der Ansicht ist, dafs im zweiten Teile des zitierten Verses ursprünglich כונאתן, der Name des Königs Amenophis IV., gestanden habe. Dafs diese Textkorrektur unbegründet ist, hat W. M. Müller[2] überzeugend nachgewiesen.

Auf die literarhistorische Bedeutung dieser Eigennamen hat zuerst Steindorff[3] hingewiesen. Der genannte Ägyptolog setzte, wie oben gezeigt, Asnath = ns-nt, Potiphar = pꜣ-dj-pꜣ-rꜥ und Zaphnathpaneaḫ = ḏd-pꜣ-ntr-ỉwf-ꜥnḫ. Er fand zunächst, dafs Personennamen, die mit ns gebildet sind, im alten und mittleren Reiche sehr selten angetroffen werden und erst seit der 21. Dynastie häufig sind, in welcher mehrere Mitglieder des Königshauses solche Namen tragen. Hierzu stimmte auch Steindorffs Erklärung von פוטיפרע, da Steindorff das Vorkommen von derartig gebildeten Eigennamen, z. B. pꜣ-dj-ỉmn, pꜣ-dj-ỉst, erst in der 22. Dynastie nachzuweisen vermochte. Da weiterhin Steindorff Eigennamen, die nach der Formel ḏd—Gottesname—ỉwf-ꜥnḫ zusammengesetzt sind, erst von der 20. Dynastie an traf, und da dieselben erst in saitischer Zeit häufiger werden, so glaubte Steindorff den Beweis geliefert zu haben, dafs dieser Teil der Josephsgeschichte erst im 8. vorchristlichen Jahrhundert entstanden sei.

Weitere religionsgeschichtliche Schlüsse zog aus dieser Erklärung de Lagarde[4]. Er wies nämlich hin auf ein Merkmal, durch welches Zaphnathpaneaḫ sich angeblich auffallend von den sonst bekannten ägyptischen Eigennamen dieser Art unterscheidet. In dem Namen Josephs fehlt ein ägyptischer Gottesname, an Stelle dessen das monotheistische pꜣ-ntr, „der

[1] OrLz III 152.
[2] OrLz III 325.
[3] Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1889, 41 und 1892, 50.
[4] GgA 1889, 319 ff.

Gott", eingesetzt ist. Nach de Lagardes Ansicht konnte ein ägyptischer Gottesname, z. B. Osiris, einem Israeliten im Titel seines verehrten Joseph nicht passen. „Die Einsetzung ΠΝΟΥΤΕ ist also nur eine willkürliche; sie kann nur von jemand gemacht worden sein, der Ägyptisch verstand; dafs dieser schon theoretisch-monotheistisch empfand, ist für die Geschichte des Israelitismus interessant." [1] Das Vorkommen der Namen der Göttin Neit und des Sonnengottes in den Namen der Verwandten Josephs erklärt de Lagarde durch die Annahme, dafs diese beiden Gottheiten dem älteren Elohisten als diejenigen Gottheiten der Ägypter galten, deren Diener noch am ehesten wert waren, mit Joseph in Verwandtschaft zu treten.

Gegen diese von Steindorff vorgeschlagene Verwendung der Eigennamen erheben sich schwere Bedenken. Zunächst ist die Gleichsetzung und Deutung der Namen, die für Steindorffs Bestimmung des Alters der Quelle mafsgebend war, nicht sicher. Wir haben oben gezeigt, dafs Steindorffs Gleichsetzung vielfach beanstandet wird. Dazu kommt noch, dafs, selbst wenn wir Steindorffs Erklärung akzeptieren, die zeitlichen Ansätze der Namen, die der genannte Gelehrte zu Grunde legt, nicht ganz zuverlässig sind. Denn wie Tomkins [2] und Lieblein [3] dargelegt haben, sind Eigennamen, die mit pt oder ptn zusammengesetzt sind, bereits in der Hyksoszeit und unter Dhutmes I. nachweisbar.

Erheben sich also schon gegen Steindorffs Deutung und literarhistorische Verwendung der Eigennamen berechtigte Bedenken, so werden diese Schwierigkeiten noch erheblich vermehrt, falls wir de Lagarde folgen und aus diesen Namen religionsgeschichtliche Schlüsse ziehen. Der Ausdruck pȝ-ntr, auf den de Lagarde so hohen Wert legt, zeigt nämlich, selbst wenn wir die übrigen Voraussetzungen für richtig halten, nicht notwendigerweise ein monotheistisches Empfinden des Elohisten. Denn wie Steindorff selbst zugibt, wäre es ganz gut

[1] GgA 1889, 320.
[2] Potiphar and similar names; vgl. The Akademy, Januarheft 1892.
[3] PSbA 1898, 208.

möglich, dafs ohne irgend eine Nebenabsicht der Name eines bestimmten Gottes mit der allgemeineren Bezeichnung „Gottheit“ vertauscht wurde. Beispiele für diese Art der Namenbildung lassen sich sowohl aus dem alten Reiche, wie auch, trotz Schack-Schackenburgs gegenteiliger Behauptung, aus späterer Zeit nachweisen.

Eine ganz entgegengesetzte literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung legt Schack-Schackenburg, welcher Steindorffs Gleichsetzung akzeptiert, diesen Eigennamen bei [1]. Die Tatsache, dafs die Namen Putiphar (pꜣ-dî-pꜣ-reˁ) und Asnath (ns-nt) auf den Denkmälern von Tanis, Bubastis und Sais in gröfserer Menge vorkommen, legt es nahe, anzunehmen, dafs diese Namen besonders dem eigentlichen Delta angehören, und dafs Träger derselben mit den dort heimischen Königshäusern in gröfserer Zahl diejenige Bedeutung erlangten, die ihre Namen der Nachwelt zu erhalten geeignet war. Es spricht also, wie Schack weiter behauptet, ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit dafür, dafs, falls wir zahlreichere Denkmäler vom Hofe der im östlichen Delta residierenden Hyksosdynastien hätten, unter denen Joseph gelebt hat, dieselben uns ähnlich gebildete Namen häufiger vorführen würden. „Jedenfalls sind wir zur Annahme nicht berechtigt, dafs diese Eigennamen dem Hyksoshofe fremd waren.“ [2]

Die Auffassung Schacks, dafs bestimmte Eigennamen lokal begrenzt vorkommen, ist, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, zwar berechtigt; indes ist der Schlufs, die Namen seien der Hyksoszeit zuzuweisen, unzulässig, da auch vor der Hyksoszeit im mittleren Reiche Dynastien im Deltalande ihre Wohnsitze hatten. Schacks Annahme, dafs Joseph unter den Hyksos gelebt hat, ist nicht einwandfrei. Die Untersuchungen W. M. Müllers [3], der die Hyksoszeit auf etwa 100 Jahre reduziert, und der zweite Papyrusfund von Kahun, welcher die

[1] Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altert. 1892, 49.

[2] Ebd. 50.

[3] Studien zur vorderasiatischen Geschichte, in Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1898, 1ff.

zeitliche Festlegung des mittleren Reiches gestattet[1], erheben doch gegen diese Annahme verschiedene Schwierigkeiten.

Religionsgeschichtliche Bedeutung hat für Schack hauptsächlich der Name Zaphnathpaneah. Auch Schack faſst p3-ntr als monotheistisch auf. Dieses Wort konnte aber, wie Schack annimmt, in ägyptischen Namen nur in der Hyksoszeit vorkommen, d. h. in einer Epoche, in welcher dieser Ausdruck dem Könige und seinem Hofe als eine Bezeichnung des Set, der ausschlieſslich verehrt wurde, gelten konnte. — Dieser Behauptung ist jedoch entgegenzuhalten, daſs die Hyksos nicht in dem Maſse Monotheisten waren, wie Schack annimmt[2]. Viel eher würde man dann, falls man Schacks Folgerungen weiterführt, berechtigt sein, einen solchen monotheistischen Namen in die Zeit des Ketzerkönigs Chunaten (um 1400) zu versetzen. Indes wäre auch diese Annahme nicht die einzig mögliche Lösung, da, wie oben gezeigt, p3-ntr nicht notwendigerweise monotheistisch aufgefaſst werden muſs.

Marquart[3] geht von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daſs es undenkbar ist, daſs die Angaben des sog. Elohisten erst im achten oder gar siebten Jahrhundert auf Grund eigener Erkenntnis des Landes nachträglich zurechtgemacht wären, da man in dieser Zeit in Ägypten selbst nur sehr dürftige Kenntnisse von jenen längst vergangenen Zeiten hatte. Der älteste Kern der Josephsgeschichte muſs vielmehr auf eine im wesentlichen gleichzeitige Überlieferung zurückgehen[4].

[1] Ludwig Borchardt, Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte, in Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altert. 1899, 89. E. Mahler, Das mittlere Reich der ägyptischen Geschichte, ebd. 1902, 78.

[2] Der Papyrus Sallier I, in welchem von einem Entscheidungskampfe zwischen Set und den ägyptischen Göttern die Rede ist, kann zum Beweise des Monotheismus der Hyksos nicht herangezogen werden. Damit sind auch alle Versuche, den angeblichen Monotheismus der Hyksos zu erklären, überflüssig, z. B. die zwar erbauliche, aber unbegründete Erklärung bei Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel (deutsche Übersetzung von E. Spliedt) II 2 71.

[3] Chronologische Untersuchungen 54.

[4] Ebd. 55.

Marquart glaubt nun, dafs die Quelle, welche der Josephsgeschichte zu Grunde liegt, in der Amarnazeit entstanden ist, und dafs der in den Amarnatafeln genannte General und Provinzialbeamte Janḫamu die Person sei, welche der Gestalt des ägyptischen Veziers Joseph zu Grunde liege[1]. Dieselbe Auffassung teilt auch Winckler[2]. Als Beweis für die Datierung dienen für Marquart u. a. auch die Namen Zaphnathpaneaḫ und Asnath, welche er, wie oben gezeigt, auf Namen mit Itn zurückführt. Für Marquart ergibt sich nun folgender Schlufs: „Durch jenen Namen (צפתן) wird also Joseph als Verehrer des Itn charakterisiert." Diese Ansicht ist indes unhaltbar. Die Behauptung, dafs die Josephsgeschichte mit dem von Chunaten unternommenen Versuche einer monotheistischen Reform zusammenhängt, hat bereits Rieber abgelehnt[3]. Die ägyptischen Eigennamen des überlieferten Textes in so willkürlicher Weise zu ändern, wie Marquart es tut, verstöfst gegen alle Regeln der Kritik. Bezeichnend genug ist, dafs Marquart zum Beweise seiner These fast jedes Wort des Verses Gn 41, 45, auf das es bei der Untersuchung ankommt, ändern mufs.

Zur Begründung seiner mythologischen Auffassung der Josephsgeschichte verwendet D. Völter[4] auch die ägyptischen Eigennamen in Gn 41, 45. Bereits Winckler und Stucken gingen von der Ansicht aus, dafs die orientalische Weltanschauung nicht blofs mythische Gestalten durch die Personifikation von Himmelskörpern und Naturerscheinungen schaffe, sondern auch die historischen Tatsachen stets in Form des Mythus erzähle. Wenn aber die genannten Gelehrten dem hebräischen Mythus ein der altbabylonischen Götterlehre entnommenes Schema zu Grunde legen, will Völter mit Hilfe der ägyptischen Mythologie Licht in das Dunkel der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte zu bringen versuchen. Während

[1] Marquart, Chronologische Untersuchungen 43.

[2] Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter 30 ff.

[3] Die El-Amarnatafeln und ihre geschichtliche Bedeutung, in Kultur 1903, 171.

[4] Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, Amsterdam 1903, 49 ff.

Winckler Joseph als Tammuz erklärt, glaubt Völter zeigen zu können, dafs die ganze Josephsgeschichte im Grunde nichts anderes ist als der Osirismythus in der Form einer israelitischen Legende. Zu diesem Zwecke unterwirft er die Hauptzüge der Josephsgeschichte und des genannten ägyptischen Mythus einer vergleichenden Betrachtung. Hier interessiert uns nur die Verwendung der ägyptischen Eigennamen. Letztere sollen namentlich beweisen, dafs das Verhältnis Josephs zu Pharao ganz dem Verhältnis entspricht, in welchem Osiris zu Raᶜ steht. „Nicht ohne Bedeutung", so begründet Völter diese Ansicht[1], „ist denn auch, dafs Joseph gerade in On, d. h. Heliopolis, wo der berühmte Tempel des Sonnengottes Ra sich befand, seinen Sitz hat. Osiris ist ja der Liebling des Ra und der Fürst in Heliopolis. Josephs Frau heifst Asnath, ägyptisch Ns-nt, d. h. der Göttin Neit gehörig oder die Tochter der Neit. Nun ist Osiris eigentlich der Sohn der Nut und seine Schwester und Gemahlin Isis die Tochter der Nut. Aber er wird wohl auch als Sohn der Neit bezeichnet, und damit mag es zusammenhängen, dafs auch seine Gemahlin als Tochter der Neit aufgefafst wurde."

Mit geringerer Sicherheit verwendet Völter für seine Hypothese den Namen Zaphnathpaneaḥ. Die Bunsen-Lepsiussche Erklärung des Wortes als sustentator vitae würde zu Joseph-Osiris zwar trefflich passen; indes ist Völter ehrlich genug, zu gestehen, dafs die zu weit gehenden Änderungen am hebräischen Wortlaute, welche diese Deutung voraussetzt, dieselbe sehr bedenklich machen.

Ohne dafs wir erst näher auf die weiteren Ungeheuerlichkeiten der mythologischen Deutung eingehen[2], zeigt schon die Verwendung der beiden Eigennamen die Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit des ganzen Systems Völters. Nirgends in der

[1] Ebd. 52.

[2] Über die Ablehnung der Winckler-Stuckenschen Hypothese vgl. Budde, Das AT und die Ausgrabungen 19; Kittel, Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte 20ff; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 217.

ganzen israelitischen Geschichte finden wir Andeutungen, dafs der Osiriskult in Israel geübt wurde. Dies wäre aber Vorbedingung für die Konstruktion der Josephsgeschichte nach Analogie des Osirismythus. Die herangezogenen Eigennamen der Josephsgeschichte beweisen, selbst wenn wir Völters Deutung gelten lassen, gerade das Gegenteil. Dafs Osiris einmal auf einer Inschrift infolge Unkenntnis des Schreibers als Sohn der Neit bezeichnet wird, gibt dem Namen Asnath noch lange nicht die religionsgeschichtliche Bedeutung, die Völter aus demselben herauslesen will. Die Tatsache endlich, dafs bei den beiden übrigen Namen die Anwendung der aufgestellten Grundsätze ganz versagt, trägt wohl mit dazu bei, die Unhaltbarkeit des ganzen Systems zu beweisen.

Liebleins Erklärung der Namen (Zaphnathpaneaḥ = „ce qui donne la nourriture de la vie“, Asnath = snt) schliefst eine religionsgeschichtliche Deutung aus. Der genannte Forscher beschäftigt sich aber desto eingehender mit der Verwertung der Namen für die Bestimmung der Zeit der Abfassung und der Redaktion der Quelle E. Lieblein ist der Ansicht, dafs Joseph zur Zeit der Hyksos in Ägypten gelebt hat und dafs auch die ägyptischen Eigennamen dieser Zeit entnommen sein müssen. Er ist daher bemüht, nachzuweisen, dafs diese Namen nicht einer späteren Zeit entstammen, sondern dafs sie spätestens in der Hyksoszeit entstanden sind. Aus der Orthographie und aus der sprachlichen Umänderung der Worte in Verbindung mit dem Ortsnamen Ramses (Gn 47, 11 und Ex 1, 11) glaubt er schliefsen zu dürfen, dafs die Redaktion des Textes des Elohisten in das zwölfte Jahrhundert fällt.

Wenngleich Lieblein mit vollem Rechte den Versuchen, die ägyptischen Personennamen der Genesis in möglichst späte Zeit herabzudrücken, entgegentritt und auch mit viel Geschick und Gelehrsamkeit nachgewiesen hat, dafs die in Frage kommenden Eigennamen in frühere Zeit versetzt werden können, so geht er doch darin zu weit, dafs er die Eigennamen in die Hyksoszeit zurückführen will. Mit viel gröfserem Rechte kann ich schliefsen, dafs, da Namen, die nach Art der von Lieblein

zu Grunde gelegten Deutung gebildet sind, sich von der 11. bis 14. Dynastie und noch früher finden, auch die Entstehung des Textes in diese Zeit fällt. Ferner geht Lieblein bei Bestimmung der Redaktion der Quelle E von Grundsätzen aus, die ich nicht billigen kann. Ich habe an anderer Stelle[1] nachgewiesen, daſs der Name Ramses erst später in den Bibeltext hineingekommen ist, und zwar nicht durch die Tätigkeit eines Redaktors, sondern hervorgerufen durch die Bestrebungen, den Bibeltext dem Volke ohne weitere Erklärungen verständlich zu machen.

Die orthographischen und sprachlichen Veränderungen[2] können als sichere Beweise nicht herangezogen werden, da bislang weder die kritische Beschaffenheit des Bibeltextes noch der gegenwärtige Stand der grammatischen Kenntnisse der ägyptischen Sprache so subtile Fixierungen gestatten, zumal bei beiden Sprachen die ursprüngliche Vokalisation gröſstenteils unbekannt ist. Die Gleichsetzung Potiphar-Petibaal kann gleichfalls, insofern uns nicht andere semitisch-ägyptische Parallelen zu Gebote stehen, nicht als Grundlage einer so wichtigen Untersuchung gewählt werden.

Mit gröſserer Entschiedenheit lehnt Naville[3] eine religionsgeschichtliche Verwertung der Eigennamen ab. Ebenso hält er die Schlüsse, welche aus diesen Namen für die Datierung der Josephsgeschichte gezogen wurden, für übereilt. Es genügt für ihn, festzustellen[4]:

1. daſs der Name Potiphar (= p3-hotep-raʿ) im alten Reiche vorkommt;

2. daſs Asnath (= snt) als Frauenname in der 11. und 12. Dynastie üblich war;

3. daſs der Titel צתנת פענח (= thst-nt-p-ʿnḫ) als solcher zwar erst aus dem 22. Jahre des Königs Osorkon II., des vierten Königs der 22. Dynastie, nachweisbar ist, daſs er aber älter sein muſs, denn

[1] Vgl. meine Studie: Der Pharao des Auszugs 39 ff.
[2] Lieblein in PSbA 1898, 208.
[3] PSbA 1903, 160.
[4] Ebd. 161.

a) der erste Teil thst findet sich bereits in der Wnî-Inschrift und

b) das Kollegium p-ḥnḳ ist eine Einrichtung, deren Existenz sich bis in das alte Reich zurückverfolgen läfst. Der genannte Ägyptolog ist sich indessen des hypothetischen Charakters seiner Deutungen bewufst und will daher hinsichtlich des Alters der Quelle keinen Schlufs ziehen [1]. Dafs in der Tat Navilles Deutung der Namen, besonders des Wortes Zaphnathpaneaḥ, nicht einwandfrei ist, haben wir bereits oben dargelegt.

Wir haben hiermit die wichtigsten neueren Deutungen der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte besprochen. Es erübrigt noch, zum Schlusse das Resultat unserer Untersuchung zusammenzustellen. Als Ergebnis können wir feststellen:

1. Eine zuverlässige und allgemein angenommene Identifizierung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte ist bisher nicht gelungen. Die von den einzelnen Ägyptologen vorgeschlagenen Gleichsetzungen sind nur Vermutungen und können auf philologische Genauigkeit keinen Anspruch machen.

2. Daher ist es nicht gestattet, diese Namen zu verwerten, um das Datum der Abfassung oder der Redaktion der Josephsgeschichte festzustellen, zumal auch der den Gleichsetzungen zu Grunde liegende Bibeltext in Bezug auf Vokal- und Konsonantentext kritisch nicht zuverlässig ist. Zu demselben Ergebnisse gelangen wir auch, selbst wenn wir die Richtigkeit der einzelnen Deutungen zugeben.

3. Noch weniger tragen diese Eigennamen zur Lösung religionsgeschichtlicher Fragen bei. Es kann aus ihnen weder auf die monotheistische Auffassung des Schriftstellers noch auf den Kult der die Namen tragenden Personen geschlossen werden, selbst nicht einmal bei Potiphar, da auch dieser Name Doppeldeutungen zuläfst.

[1] PSbA 1903. 161: „I believe therefore that at present it is premature to base on these names a theory concerning the date of the composition of the history of Joseph."

# Die „Stadt“ in Nm 24, 19 und Ps 72 (71), 16.

Von Prof. Dr Norbert Peters in Paderborn.

In seinen ZatW 1903, 120ff publizierten Miszellen bringt J. C. Matthes zu Nm 24, 19 auch die Konjektur שְׂרִיד שָׂעִיר. Dieselbe ist allerdings nicht mehr neu, da J. A. Paterson sie in seinem The Book of Numbers, Leipzig 1900, bereits in den Text aufgenommen hat. Matthes' Miszellen riefen mir aber einen kleinen Beitrag zu unserer Stelle des Buches Nm und zu Ps 72, 16 ins Gedächtnis zurück, den ich im Jahre 1899 niedergeschrieben hatte, nachdem ich schon zweimal vorher die betreffenden beiden Konjekturen in meinen Vorlesungen über messianische Weissagungen vorgetragen hatte. Dieser Aufsatz gelangte damals aus Gründen, die ich aus persönlicher Rücksichtnahme in der Öffentlichkeit nicht erörtern will, nicht zum Druck. Die Ausführungen zu Nm 24, 19 sind deshalb nunmehr allerdings in ihrem Resultate durch Paterson und Matthes vorweggenommen. Da dieselben aber mit der Behandlung von Ps 72, 16 wesentlich zusammenhängen, lasse ich das Ganze ohne gröfsere Änderung folgen, wobei ich nicht umhin kann, meiner Freude darüber Ausdruck zu geben, dafs wir endlich in der Biblischen Zeitschrift ein unabhängiges fachwissenschaftliches Organ zur Verfügung haben.

**Nm 24, 19** läfst sich nach MT nur übersetzen:

*Und herrschen wird er von Jakob aus*
*Und den Rest aus der Stadt zu Grunde richten.*

שָׂרִיד mufs allgemein (= שאר und שארית sowie פליטה) gefafst werden, da eine Einzelperson, auf die es gehen könnte, sich im Kontexte nicht findet. Statt וְיָרַד des MT verlangen

aber Gr. (καὶ ἐξεγερθήσεται; frei!), Syr. (ܢܬܥܪ) und Vulg. (*et erit*; frei!) die Vokalisation וְיָרַד, die übrigens auch Abd 21 mit וְעָלוּ (s. meine Ausführungen z. St. in meiner Prophetie Obadjahs, Paderborn 1892) nahelegt, wie diese Stelle die Lesung וְיָרַשׁ יַעֲקֹב (*und Jakob wird über sie herrschen*) von Graetz (und Matthes) ausschliefst. Höchst auffallend bleibt aber die unvermittelte Einführung der „Stadt“ in Stichos II. Man erklärt עִיר kollektiv von den Städten der Feinde oder von der heiligen Stadt (= „von Jerusalem her“), liest gar direkt מֵעִירוֹ, oder man deutet es von Rom, der Hauptstadt des Heidentums. Keine dieser Auffassungen beseitigt die Härte. Die Übersetzungen haben die „Stadt“ alle schon. Hier tritt deshalb die Konjektur in ihr Recht, und eine leichte Textesänderung löst alle Schwierigkeiten.

Ich lese nämlich שָׂעִיר st. מֵעִיר. Konsequenz ist natürlich die Vokalisation שָׂרִיד. Auf diese Konjektur führte mich die Parallele Abd 18 (*und kein Entronnener* — שָׂרִיד — *wird dem Hause Esaus sein*). So ergibt sich auch mit V. 18 (שָׂעִיר) ein guter Zusammenhang.

Hiernach wäre unser Vers dahin zu erklären, dafs ganz Edom (emblematische Bezeichnung der Feinde des messianischen Reiches!) der Strafe durch den Messias verfallen wird. An Parallelstellen hierfür seien noch allegiert: Is 34, 15ff; 63, 1ff; Jer 9, 24f; 25, 21; 27, 3; 49, 17ff; Ez 25, 12—14; 32, 29; 35, 15; 36, 5—7; Joel 4, 19; Am 1, 11—12; Abd 14—15. 21; Mal 1, 4; Soph 2, 9ff. Edom wird bei dieser allgemeinen Heimsuchung aber nicht verschwinden, vielmehr in seinem Reste im Gottesreiche aufgehen; das beweist allein schon Am 9, 12 (*damit sie* — sc. die Israeliten — *in Besitz nehmen den Rest von Edom* — שְׁאֵרִית אֱדוֹם — *und alle Nationen*) und Abd 21 (*Und hinaufziehen werden Retter auf den Berg Sion, zu richten den Berg Esaus, und sein wird Jahwes das Reich*). Vgl. Is 11, 14; 14, 2; auch 21, 11—12, sowie alle Stellen, in denen die Universalität des messianischen Reiches verkündet wird, z. B. Is 2, 2—4; 11, 14—16; 56, 7; Jer 12, 16f; Mich 4, 2—5; Hab 2, 14; Zach 2, 10f; Ps 87, 4. Es werden also zwar keine

Edomiter entrinnen; sie werden aber nicht alle niedergemacht, sondern ein Teil wird, Israel sich anschliefsend, Rettung finden (שְׁאֵרִית אֱדוֹם Am 9, 12). Im übrigen sei für die Idee der Einverleibung des *Restes von Edom* in das messianische Reich verwiesen auf Paul Dornstetters Schrift: Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie, Würzburg 1896, 38 ff.

Der so wiederhergestellte Text wäre zu übersetzen:

*Und er wird herabsteigen von Jakob*
*Und den Überrest Seirs zu Grunde richten.*

In ähnlicher Weise findet sich ganz unvermittelt *die Stadt* **Ps 72 (71), 16,** von der Exegese gewöhnlich auf die heilige Stadt gedeutet. Hier kommt aber zu den Schwierigkeiten noch hinzu die auffällige Verbindung וְיָצִיצוּ מֵעִיר (*und sie werden hervorblühen aus der Stadt*), wo aufserdem ויציצו ohne Subjekt ist. Denn dafs *de civitate* einfach = qui sunt de civitate cives sei (Hoberg), ist durch die Berufung auf Ps 68 (67), 27 und Ps 148, 1 nicht erwiesen. מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל in der ersten Stelle ist m. E. Apposition zu אֲדֹנָי (= *den Herrn seit Israels Urzeit*), und in der zweiten Stelle steht מִן הַשָּׁמַיִם im Gegensatz zu מִן הָאָרֶץ von V. 7 und bezeichnet nicht Personen, sondern den Ort, von dem aus der Lobpreis erschallen soll. Das Suffix von פִּרְיוֹ geht auf בַּר (Delitzsch). Was daran „Gezwungenes" (Bäthgen) sein soll, entzieht sich meinem Verständnis. Die Konjektur יִפְרוּ (*mögen sie fruchtbar sein*) ist deshalb unnütz. Dafs in St. II der „nackte Unsinn überwiege" (Duhm), ist noch unverständlicher. Selbst auf den steinigen Bergeshöhen werden die Getreidefelder im Winde rauschen wie die Zedernhaine auf dem Libanon, — das ist m. E. eine prächtige poetische Ausmalung des selbst nach Duhm „leidlich korrekten" St. I. Ich erkenne deshalb in St. II das Bedürfnis einer Korrektur überhaupt nicht an. Dagegen schlage ich vor, für וְיָצִיצוּ מֵעִיר des MT in St. III zu lesen וְיָצִיץ שֵׂעִיר. Die maskulinische Konstruktion wird mit Rücksicht auf das vollständigere הַר שְׂעִיר der femininalen vorzuziehen sein. Zu יָצִיץ vgl. Is 27, 6 (יָצִיץ וּפָרַח יִשְׂרָאֵל) sowie Is 35, 1. Der Sinn ist dann, dafs selbst das Bergland Seir, das Land der Edomiter, in den messiani-

schen Segen einbezogen werden wird. Dafs es sich nur um den *Rest Edoms* handelt, zeigen die obigen Ausführungen. Der so gewonnene Gedanke pafst vortrefflich in den Zusammenhang und in den ganzen Psalm mit seiner Betonung der Universalität der Theokratie der Zukunft.

Der ganze Vers hiefse demnach:

*Überfluſs an Getreide wird im Lande sein,*
*Auf der Berge Gipfeln rauscht sein Segen wie der Libanon*
*Und Seir blüht wie die Kräuter des Feldes.*

Es fragt sich schliefslich noch, wie die Lesart מֵעִיר an den beiden Stellen in den Text gelangte. Die Ähnlichkeit des מ und ש in der althebräischen Schrift würde zwar zur Erklärung schon ausreichen. Man könnte aber auch an etwas anderes denken. Die Juden pflegten nämlich, wenigstens von der Zeit der Entstehung der Targumim an, in zeitgeschichtlicher Anwendung endgeschichtlicher Vatizinien alles, was in der Heiligen Schrift über die Bestrafung Edoms gesagt wird, auf die Stadt Rom zu deuten. Vgl. meine Prophetie Obadjahs 130 f. Sollte man in Nm 24, 19 „die Stadt“ in den Text gebracht haben, um auf Rom hinzuweisen? Eine Schwierigkeit für diese Erklärung des MT bietet allerdings LXX in ihrer heutigen Textgestalt, in der sie mit ἐκ πόλεως מֵעִיר voraussetzt. Für Ps 72, 16 dürfte übrigens auch der altbezeugte Hafs der Juden gegen die Edomiter zur Erklärung des MT herangezogen werden. Dieser konnte leicht dazu verführen, durch eine geringe Textesumbiegung die Weissagung des schliefslichen Heiles für Seir-Edom zu einer Heilsweissagung für die heilige Stadt zu gestalten.

# Über Nehemias und Esdras[1].

Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren.

## 3. Die Zeit des Esdras.

Esdras traf erst nach Nehemias in Jerusalem ein. Daher findet man keinen der Reisegefährten des Esdras unter den beim Mauerbau des Nehemias Beteiligten aufgeführt. Man wies allerdings auf Ḥašabja, einen Leviten in der Gola des Esdras (Esr 8, 19), hin, indem man ihn mit dem von Nehemias in Jerusalem angetroffenen Ḥašabja, dem Obersten des halben Bezirkes von Kegila (Neh 3, 17), identifizierte (Nikel, Die Wiederherstellung 154ff). Allein in Neh 3, 17 steht keine Silbe davon, dafs der letztgenannte Ḥašabja ein Levite gewesen sei[2]. Auch ist es schwer glaublich, dafs ein Levite, dessen Stellung zu Nehemias' Zeit keineswegs begehrenswert war, die Ehrenstelle eines Bezirksobersten bekleidet habe (s. Kosters bei Nikel). Man wollte ferner den Neh 3, 10 aufgeführten Ḥaṭṭuš, Sohn des Ḥašabneja, mit dem Esr 8, 2 genannten Davididen Ḥaṭṭuš identifizieren. Allein der letztere wird in 1 Chr 3, 22 ein Sohn Šemaʿjas und nicht, wie in Neh 3, 10, ein Sohn Ḥašabnejas genannt. Endlich sollte der Esr 8, 16 genannte Mešullam auch am Mauerbau des Nehemias teilgenommen haben (Nikel 156); allein Mešullam ist ein so

[1] Schlufs der Studien; vgl. BZ I 232ff; II 15ff.

[2] Das Suffix von אֲחֵיהֶם kann sich ebensogut auf Reḥum und Ḥašabja als auf die neben diesen genannten Leviten beziehen; s. Siegfried, Esra, Nehemia und Esther. Handkomm. z. AT, 1901; daher ist auch der levitische Charakter des Bawwai Neh 3, 18 sehr zweifelhaft. Dafs er und Reḥum „Gruppenleiter", wie Nikel meint, gewesen seien, ist durch nichts begründet.

häufig vorkommender Name (in Bertholets Verzeichnis tragen ihn 12 Personen), dafs die Identität der beiden Männer zwar behauptet, aber nicht bewiesen werden kann. Von keinem Reisegefährten des Esdras steht es fest, dafs er am Mauerbau des Nehemias teilgenommen habe. Sicherlich aber hätte Nehemias den einen oder den andern der Reisebegleiter des Esdras erwähnt, wenn diese sich schon während seiner ersten Statthalterschaft in Jerusalem befunden hätten. Ganz besonders gilt dies von Esdras, über welchen Nehemias in den ersten 6 Kapiteln seiner Memoiren völlig schweigt. Dieses Schweigen ist unvereinbar mit der Annahme, dafs Esdras schon während der ersten Statthalterschaft des Nehemias mit wichtigen königlichen Vollmachten ausgerüstet und von einer grofsen Karawane begleitet nach Jerusalem gekommen sei (Hoonacker bei Nikel 159 A. 1). Auch die Erwägung der äufseren Zustände, welche von Esdras bei seiner Ankunft in Jerusalem vorgefunden wurden, führt zum gleichen Resultat. „Man lese nur Esr 7, 1ff! Nicht ein Wort von der traurigen Situation, in der sich Jerusalem befand! Sowohl aus dem königlichen Edikt, das die Stadt Jerusalem siebenmal erwähnt, als auch aus dem Bericht des Esdras über seine Ankunft in Jerusalem (Esr 8, 32ff) gewinnt man den Eindruck, dafs daselbst alles gut geordnet und geregelt war. Würde man aber sich das absolute Schweigen des Königs betreffs der Situation in Jerusalem erklären können, wenn damals die heilige Stadt ein Trümmerhaufe gewesen wäre?“ (Hoonacker bei Nikel 173[1].) Auch das Gebet des Esdras (9, 9) lehrt deutlich, dafs die Juden damals den Tempel schon „aufgerichtet und in Juda, näherhin in Jerusalem sich einen wohlummauerten Wohnsitz geschaffen

[1] Nikel sucht zwar dieses Argument zu entkräften durch den Hinweis darauf, dafs, falls die Schlufsfolgerung Hoonackers berechtigt wäre, wir dann das Auftreten des Aggäus in die Zeit nach Nehemias' Mauerbau versetzen müfsten; „denn dieser Prophet sagt nicht nur nichts von dem traurigen Zustand der Stadt, sondern stellt sogar die behaglichen Wohnungen der Einwohner Jerusalems in Gegensatz zu den Ruinen des Tempels“. Nun haben wir aber gefunden, dafs Nehemias zeitlich vor Aggäus zu setzen ist; somit ist Hoonacker im Recht.

haben“ [1]. Demnach fand Esdras die Stadtmauer schon ausgebaut vor. Wenn sie aber bei Nehemias' Ankunft noch in Trümmern lag (Neh 2, 11—17), dann ist dies bloſs ein Beweis dafür, daſs Esr 9 hinter Neh 2 zu setzen ist (Bertholet 40). Gegen diesen Schluſs beruft sich Nikel 151 auf die Geschichtsdarstellung des Chronisten: Es sei zweifellos, daſs die Bücher Esdras und Nehemias ursprünglich ein Buch gebildet hätten; daraus aber gehe hervor, daſs die in Neh 1 erzählten Ereignisse nach der Ansicht des Chronisten später als die in Esr 7—10 berichteten anzusetzen seien. Allein Nikel übersieht, daſs die Bücher Esdras und Nehemias nicht ein Werk aus einem Guſs, sondern aus verschiedenen Berichten und Geschichtsdarstellungen zusammengesetzt sind. Es ist richtig, daſs der Chronist die verschiedenen Partien nach chronologischen Gesichtspunkten geordnet hat, ebenso, daſs er in der Lage gewesen ist, die Reihenfolge der Tatsachen zu kennen (Nikel 151). Wie aber, wenn ihm zwei Parallelberichte über den gleichen Zeitabschnitt und die gleichen Ereignisse vorgelegen haben? In diesem Falle konnte er nur ein zweifaches Verfahren einschlagen. Entweder konnte er beide Berichte zu einem dritten verarbeiten; aber eine derartige selbständige Verarbeitung lag nicht in der Art des Chronisten, wie es zur Genüge der anerkannt kompilatorische Charakter der Bücher Esdras und Nehemias lehrt. Oder aber er brachte einen Bericht hinter dem andern. Dieser letztere Fall trifft bei jenen beiden Büchern zu, insofern sie, wie 1 und 2 Makk, Parallelberichte enthalten. Beide Bücher behandeln die Ereignisse des gleichen Zeitabschnittes, aber jedes der beiden von einem andern Gesichtspunkt aus. Im Esdrasbuch konzentriert sich das Interesse ganz auf den Tempel, den Tempelkultus und das religiöse, sittliche Verhalten des Volkes. Im Nehemiasbuch dagegen treten die politischen Angelegenheiten so überwiegend in den Vordergrund, daſs selbst Nehemias glaubte, sich gegen den Vorwurf verwahren zu müssen, als habe er sich um die Pflege

[1] Selbst wenn גֶּדֶר nur „gesicherte Wohnstätte“, wie Nikel 175 meint, bedeuten würde, wäre eine solche ohne Mauern undenkbar.

des religiösen, sittlichen Lebens in der Gemeinde gar nicht gekümmert (Neh 13, 4—31). Der Abschnitt Neh 8—10 bildete ursprünglich, wie noch aus 3 Esr zu sehen ist, die Fortsetzung von Esr 10, 44. Später wurde er hinter Neh 7, 73 eingeschoben, um an dieser Stelle gleichsam als Illustrierung zu der Notiz Neh 13, 1: „Damals wurde dem Volke aus dem Buche Moses vorgelesen. 3. Und als sie das Gesetz vernahmen, sonderten sie von Israel alle Fremden ab“ zu dienen. Daſs das Stück gerade an Neh 7, 73 angeschlossen wurde, hatte wohl darin seinen Grund, daſs sein Anfang: „als der 7. Monat herankam, . . . versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann“ zufällig fast gleich lautete, wie der Schluſs von Neh 7, 73 Esr 3, 1[1]. Zu Gunsten der Priorität des Nehemias spricht ferner die Stellung, die Nehemias gegenüber den Mischehen einnahm. Nehemias redet nämlich von den Mischehen in einem Tone, der es nicht gestattet, zu glauben, daſs diese Ehen damals eine Gesetzesverletzung dargestellt hätten. Auch war ein groſser Teil der vornehmen Juden mit den Fremden verschwägert. Daraus folgt, daſs Esdras' Maſsregeln in Sachen der Mischehen (Esr 9—10) damals noch nicht durchgeführt waren. Ebenso wird das Verhältnis der Juden zu den Fremden in Neh 1—6 ganz anders geschildert als in Esr 7—10. Nach dem Wortlaut von Neh 1—6 kann eine Trennung zwischen Juden und Fremden während der Zeit der ersten Statthalterschaft Nehemias' noch nicht bestanden haben. Daraus ergibt sich, daſs die in Neh 1—6 berichteten Ereignisse zeitlich den in Esr 7—10 erwähnten vorausgegangen sind. Esdras' Ankunft fiel aber nicht bloſs später als die erste Ankunft des Nehemias; sie fiel auch später als dessen zweite. Hierfür spricht die Stelle Neh 13, 25, worin

[1] Die älteste Form des Buches Esdras umfaſste 1; 4, 6—10, 44 und Neh 8—10. Später wurde hinter Esr 4, 24 das in 3 Esr 3, 1—5, 6 überlieferte Stück und hinter dieses das Stück Esr 2, 1—4, 5 eingeschoben. Diese Gestalt des Buches Esdras ist im 3. Esdrasbuch erhalten. Schlieſslich wurde das Stück 3 Esr 3, 1—5, 6 wieder ausgemerzt und an seine Stelle das Stück Esr 2, 1—4, 5 gesetzt. In dieser Form ist uns das Buch Esdras im MT überliefert.

Nehemias die in Mischehen lebenden Juden tadelt und sie warnend auf das Schicksal des durch heidnische Weiber verführten Königs Salomo hinweist. Mit keiner Silbe aber weist er sie hin auf die unter Esdras eingegangene Verpflichtung zur Auflösung jener Mischehen, noch auf die von Esdras veranstaltete Vertreibung der heidnischen Weiber (Esr 10, 17). Vielmehr toleriert er die bestehenden Mischehen. Auch bei andern Anlässen (Neh 13, 17) beruft sich Nehemias niemals auf die am 24. Tišri stattgehabte feierliche Verpflichtung des Volkes (Neh 9, 1ff). Daraus folgt, dafs diese Verpflichtung eben nach der zweiten Reise des Nehemias stattgefunden hat, dafs also die gemeinsame Tätigkeit von Esdras und Nehemias (Neh 8—10) in die Zeit der zweiten Statthalterschaft des letzteren zu setzen ist (Kosters bei Nikel 222)[1]. Wenn es aber für auffällig oder gar für unerklärlich gilt, dafs Esdras in dem Berichte über die Vertreibung der heidnischen Weiber mit keiner Silbe den Statthalter Nehemias erwähnt, und wenn dann hieraus gefolgert wird, dafs die in Esr 7, 10 berichteten Ereignisse weder in die Zeit der ersten noch der zweiten Statthalterschaft des Nehemias fallen, so ist dabei die Möglichkeit übersehen worden, dafs mit „den Obersten", welche das Volk wegen der Mischehen bei Esdras verklagten, auch Nehemias gemeint ist. Dafs Esdras ihn nicht mit Namen

[1] Auch die in Neh 10, 38 enthaltene Vorschrift kann erst nach der in Neh 13, 12 erwähnten gegeben worden sein. — Der Passus Neh 10, 38—40 soll nach Wellhausen und Bertholet einen Widerspruch in sich selber enthalten. Allein dieser Widerspruch ist nur durch die unbegründete Verbindung von לַלְוִיִּם mit dem vorausgehenden "אֶל־לִשְׁכוֹת בֵּית־אֱ entstanden. Die Verse 10, 38—40 lauten: „38. und das Beste ... wollen wir den Priestern in die Zellen des Tempels unseres Gottes abliefern und den Zehnten von unserem Ackerland den Leviten, und zwar sollen die Leviten in allen unsern Ackerbaustädten den Zehnten (persönlich) einsammeln, 39. wobei der aaronitische Priester die Leviten beim Einsammeln des Zehnten beaufsichtigen soll, und die Leviten sollen den Zehnten vom Zehnten zum Tempel unseres Gottes, in die Zellen des Schatzhauses bringen. 40. In die Zellen also sollen die Israeliten" (die Abgaben für die Priester) „und die Leviten" (ihre eigenen Abgaben) „bringen. . ." Mag auch 10, 40 von anderer Hand stammen, so kann doch kein Widerspruch mit 10, 38 darin nachgewiesen werden.

nennt, mag sich aus dem Bestreben des Esdras erklären, den Statthalter in jener unerquicklichen Angelegenheit so gut als möglich vor dem Vorwurf der Denunziation zu schützen. An andern Stellen, wo es sich um etwas Rühmliches handelt, wird der Name des Statthalters Nehemias wieder besonders hervorgehoben (Neh 8, 9; 10, 2).

### 4. Die Rückkehr des Esdras und seine Tätigkeit in Jerusalem.

Im 7. Jahre des Artaḫšasta erhielt Esdras die Vollmacht zur Heimreise und zur Einführung des „Gesetzes Gottes“ (Esr 8, 25). Unter Artaḫšasta ist, wie man aus dem zeitweiligen Zusammenwirken von Nehemias und Esdras ersieht, der persische König Kambyses zu verstehen. Es schliefsen sich somit im Esdrasbuch die Begebenheiten aus seinem 7. Regierungsjahre unmittelbar an die seines 6. Jahres an. Die Veranlassung zu der Reise des Esdras gab wohl die Kunde von der soeben im Adar stattgefundenen Vollendung des Tempels; wenigstens ordnete er, nur ein paar Wochen später, am 1. Nisan (d. i. Mitte März) 523, die Abreise von Babel an (Esr 7, 9). Am Flufs von Ahawa kamen ungefähr 1500 Personen zusammen. Unter dieser Menge befanden sich blofs zwei Priesterfamilien und gar keine Leviten. Es lag aber dem Esdras angesichts der geringen Zahl von Leviten (74) in der Gola des Nehemias sehr am Herzen, für den Dienst an dem nunmehr wiederhergestellten Tempel eine gröfsere Anzahl von Leviten mitzubringen. Daher ruhte er nicht, bis sich 38 Leviten und 220 Tempeldiener zur Reise nach Jerusalem entschlossen hatten. Am 12. Nisan (d. i. Ende März) 523 brach Esdras auf und langte nach 4½ Monaten am 1. Ab (d. i. Mitte Juli) glücklich in Jerusalem an (Esr 7, 9)[1]. Am 5. Ab (vgl. Neh 2, 11) überreichte Esdras die mitgebrachten Gaben einer aus Priestern

[1] Der ägyptische Feldzug des Kambyses war damals schon zu Ende. Angefangen wurde er im Jahre 527, nicht, wie vielfach angenommen wird, erst im Jahre 525. Es ergibt sich dies aus den Daten zweier Apisstelen; s. Wiedemann, Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis auf Alexander d. Gr., 1880, 219—228. Die eine, aus der Regierungszeit des Dareios I. stammende Stele berichtet von dem auf ihr erwähnten Apis, dafs er am

und Leviten bestehenden Kommission (Esr 8, 33). Ebenso lieſs er ein feierliches Dankopfer darbringen (8, 35). Bald darauf traten zu ihm „die Obersten“ (9, 1) und meldeten ihm, daſs eine groſse Anzahl von Juden gesetzwidrige Ehen mit Heiden geschlossen hätten. Zur Abstellung dieses Übelstandes beschloſs Esdras, eine Volksversammlung einzuberufen. Diese kam am 20. Kislev (d. i. Anfang Dezember) 525 zu stande (10, 9). Zur Ausführung des daselbst gefaſsten Beschlusses (10, 12) bildete Esdras aus den Familienhäuptern eine Art

28. Tybi des Jahres 5 des Kambyses geboren und am 3. Pachons des Jahres 4 des Dareios gestorben sei. Die andere, aus der Regierungszeit des Kambyses stammende Stele berichtet, daſs ein Apis im Epiphi des 6. Regierungsjahres des Kambyses begraben worden sei. Demnach hätten zur Zeit des Kambyses gleichzeitig zwei Apisstiere in Ägypten gelebt. Dieses aber widerspricht allen Prinzipien der ägyptischen Religion, nach denen der Apis eine Inkarnation eines Gottes war und eine solche naturgemäſs je nur einmal auftreten konnte (S. 228). Hieraus geht deutlich hervor, daſs auf den beiden Apisstelen die Jahre des Kambyses verschieden berechnet worden sind. In der letztgenannten Inschrift ist das 6. Jahr des Kambyses das 6. seiner persischen Regierung = 524; die schlechte Ausführung der Inschrift macht es wahrscheinlich, daſs sie dem von Kambyses getöteten und von den Priestern heimlich bestatteten Apis galt. In der ersten Inschrift aber ist das 5. Jahr des Kambyses das 5. seiner ägyptischen Herrschaft = 523. In diesem Jahre befand sich Kambyses schon wieder in seiner Heimat (s. Esr 7, 1. 28); daher blieb dieser zweite Apis am Leben. Daſs die Eroberung Ägyptens im Jahre 527 stattgefunden hat, wird auch durch Manetho bei Africanus (s. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum 2, 595) bestätigt. Nach ihm herrschte Kambyses über Ägypten 6 Jahre; dies führt wiederum auf das Jahr 527. Wenn aber Manetho den Kambyses erst im 5. Jahre seiner persischen Regierung, d. i. 525, König über Ägypten werden läſst, dann hat er mit βασιλεύειν die Zeremonie der Königsweihe oder ähnliches im Auge gehabt. Auch nach Ktesias fand die Eroberung Ägyptens mindestens 5 Jahre vor dem Tode des Kambyses statt. Diodor (1,68) dagegen verlegt sie in das 3. Jahr der 63. Olympiade, d. i. 525; doch ist die Abänderung eines ursprünglichen πρώτῳ in τρίτῳ nicht ausgeschlossen (s. den umgekehrten Fall bei LXX zu Dn 10, 1). Herodot aber läſst Kambyses erst kurz vor seinem Tode aus Ägypten zurückkehren. Diese Zusammendrängung der Ereignisse erklärt sich aus Herodots dramatischer Darstellungsweise. „Herodot ist für die Zeit des Amasis“ (und damit auch für die des Kambyses) „keine zuverlässige historische Quelle“ (s. Wiedemann 100). Die einzige zeitgenössische Quelle, die Behistuninschrift, bietet für die Datierung des ägyptischen Feldzuges keinen festen Anhaltspunkt.

Kommission (10, 16). Diese erledigte die Angelegenheit der Mischehen in ungefähr drei Monaten (10, 17). Im nächsten Jahre 524 wurde wieder eine Volksversammlung auf den Monat Tišri (d. i. Mitte September) anberaumt (Neh 8, 1). Einige Zeit, vielleicht nur einige Tage zuvor fand die Einweihung der Stadtmauer statt (Neh 12, 27—43); denn da man zu dieser Feier die Leviten erst aus ihren Wohnorten nach Jerusalem holen mufste (Neh 12, 27), konnte die Versammlung, die ja das ganze Volk nach der Hauptstadt brachte (Neh 8, 1), noch nicht stattgefunden haben. Die Einweihung der Mauer aber hatte sich bis dahin verzögert, weil durch die Intriguen der Samaritaner und durch das Bauverbot des Königs die Fertigstellung der Armierungsbauten und damit auch des oben auf der Mauer sich hinziehenden Umganges öfters unterbrochen worden war. Erst die vier letzten Jahre hatten mit der Vollendung des Tempels auch die der Stadtmauer gebracht. Zur Einweihung derselben bestiegen zwei grofse „Dankchöre“ die Stadtmauer (Neh 12, 31) in der Nähe des Tempels. Von hier zogen sie getrennt in entgegengesetzter Richtung oben auf der Stadtmauer hin[1]. Der erste Dankchor, an dessen Spitze sich Esdras befand (Neh 12, 36), zog vom Tempel aus nach rechts, in der Richtung auf das Misttor zu, das sich in der Nähe des Ausflusses der alten Stadtkloake befunden haben mufs (ZdPV V [1882] Tafel VIII); hierauf passierte er das Quelltor in der Nähe des Siloateiches. Von da zog er in nördlicher Richtung auf den „Stufen der Davidsstadt“ zum Wassertore und von da auf den Tempelplatz. Der zweite Chor, bei welchem Nehemias war, zog vom Tempel zuerst gerade westlich über den Ofenturm gegen das heutige Jafator hin; dann bewegte er sich in nordöstlicher Richtung, am Ephraimstor, dem Tor der Altstadt, dem Fischtor und den Türmen Ḥananel und Mea vorüber, bis zum Schaftor hin (Neh 12, 39). Beide Chöre

[1] Neh 12, 31 מֵעַל לַחוֹמָה „über der Mauer“ bezieht sich auf den über der Mauer aufgebauten Wall- oder Mauerumgang, nicht, wie Siegfried und Bertholet meinen, auf die hinter der Stadtmauer befindliche Höhe, an deren Abhang die Züge entlang geschritten sein sollten.

trafen sich wieder auf dem Tempelplatz, wo sie dann den feierlichen Opfern anwohnten (Neh 12, 43; über die topographischen Einzelheiten Näheres später). Kurze Zeit nach der Einweihung der Stadtmauer fand eine grofse Volksversammlung am 1. Tišri (d. i. Mitte September) statt. Auf ihr erging an Esdras von seiten der Anwesenden die Aufforderung, das Gesetzbuch Mosis herbeizubringen (Neh 8, 1). Er las dem Volk einzelne Abschnitte des Gesetzes vor. Am Tag darauf wurde von den Familienhäuptern, den Priestern und den Leviten der Beschlufs gefafst, das Laubhüttenfest dieses Mal ganz genau nach der Gesetzesvorschrift abzuhalten. Die Feier begann denn auch am 15. Tišri und währte bis zum 22. Tišri (Lv 23, 36. Neh 8, 18). „Seit der Zeit Josues, des Sohnes Nuns", war das Laubhüttenfest noch niemals unter solcher Beteiligung des ganzen Volkes, wie es eigentliche Gesetzesvorschrift war (Neh 8, 17. Lv 23, 42), gefeiert worden, wie damals. Auch nicht das erste Mal nach dem Exil (Esr 3, 4), weil damals sich fast nur die Einwohner Jerusalems an der Feier beteiligt hatten; die Verschmelzung von Exulanten und Zurückgebliebenen war eben nur langsam von statten gegangen und erst durch Esdras' Rückkehr vollendet worden (Esr 7, 25. 26; 10, 9). Eine zweite Volksversammlung fand am 24. Tišri statt (Neh 9, 1). Auf ihr verpflichtete sich das ganze Volk auf das Gesetz Gottes in feierlichster Weise. Diese Verpflichtung wurde in einer Urkunde niedergelegt und diese wieder von Nehemias und den angesehensten Gemeindemitgliedern unterzeichnet. Aufser Nehemias unterschrieben 23 Priester, 17 Leviten und 44 Häupter des Volkes (Neh 10, 1—28). Esdras selber findet sich nicht unter ihnen, weil er eben der Verfasser der Urkunde ist. Eljašib aber und seine Familie fehlen, weil er sich durch die Vertreibung seines Enkels, eines Schwiegersohnes Sanballaṭs (Neh 13, 28), von seiten des Nehemias beleidigt fühlte. Mit der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz schliefst der Bericht über die gemeinsame Tätigkeit des Nehemias und des Esdras ab (Neh 9 u. 10). Von da an schweigt die atl Geschichtschreibung bis zu den Zeiten der Makkabäer.

# Zu der Perikope von der Speisung der Fünftausend (Mt 14, 13—21. Mk 6, 30—44. Lk 9, 10—17. Jo 6, 1—15).

Von Prof. Dr Johannes Belser in Tübingen.

Wann ist dieses von allen vier Evangelisten berichtete Ereignis vorgefallen? Nach Markus (6, 30) und Lukas (9, 1—10) ging die Rückkehr der Apostel von der vorläufigen Mission in Palästina der Fahrt nach dem Ostufer des Sees und der Speisung des Volkes voran. Wenn wir zumeist dem Lukas als Führer folgen, dürfen wir mit ziemlich grofser Sicherheit folgende τάξις bezüglich der Vorgänge in Galiläa fixieren: die Berufung des Levi und das Abschiedsmahl in seinem Hause (Lk 5, 27ff. Mk 2, 13—17. Mt 9, 9—13); die Apostelwahl und Bergpredigt (Lk 6, 12ff. Mk 3, 13ff. Mt 5—7); die Heilung des Aussätzigen (Lk 5, 12—16. Mk 1, 40—45. Mt 8, 1—4); die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk 7, 1—10. Mt 8, 5—13); die Auferweckung der Tochter des Jairus (Lk 8, 40—56. Mk 5, 22—43. Mt 9, 18—26); die Aussendung der Zwölfe (Lk 9, 1ff. Mk 3, 14 und 6, 7ff. Mt 10, 1ff); die Auferweckung des Jünglings zu Naim (Lk 7, 11—17). In der Aufzählung letzterer Grofstat Jesu weicht nämlich Lukas von der historisch genauen Zeitfolge ab, indem er dieses Ereignis vor der Erweckung der Jairustochter bringt. Eine sorgfältige Prüfung von Lk 7, 17 im Vergleich zu 8, 49 läfst erkennen, dafs letztere überhaupt die erste Totenerweckung war; denn als Jesus dieselbe zu wirken im Begriffe war, dachte noch niemand an die Möglichkeit einer solchen Erweckung, wie die von Lk 8, 49 berichteten

Worte des Abgesandten aus dem Hause des Jairus beweisen. Wäre damals das Wunder von Naim schon gewirkt gewesen, so würde, da die Kunde davon in ganz Palästina sich verbreitete (Lk 7, 17), auch das Haus des Jairus davon Kenntnis besessen und somit Hoffnung auf eine ähnliche Wundertat gefafst haben. An die Totenerweckung zu Naim schlofs sich unmittelbar die Gesandtschaft des Täufers zu Jesus an (Lk 7, 18—35. Mt 11, 2ff), und hernach trat die Enthauptung des Johannes ein (Lk 9, 9. Mk 6, 14—29. Mt 14, 1—13); bald nach dem Tode des Vorläufers erfolgte die Rückkehr der Zwölfe von der Missionsreise, die Kenntnisnahme von dem Wirken Jesu seitens des Herodes Antipas, die Abfahrt Jesu und seiner Jünger nach dem östlichen Ufer des Sees und die Speisung der Fünftausend. Da die Gefangennahme des Täufers noch vor Pfingsten, in der ersten Hälfte des Mai 782 eintrat (erhellt aus Jo 5, 35) und da die Einkerkerung längere Zeit dauerte (vgl. Mk 6, 20), dürfte die Hinrichtung desselben Ende August oder Anfang September 782 vorgefallen sein; danach wird die Abfahrt nach dem Ostufer des Sees und die Volksspeisung in der Wüste bei Bethsaida ganz am Ende des September 782 stattgefunden haben.

Doch mögen die Evangelisten darüber näher befragt werden. Nach der Rückkehr der Jünger von der Missionsreise brach der Heiland vom westlichen Ufer (Kapharnaum) nach dem östlichen auf, damit jene dort in der Einsamkeit, abseits von den drängenden Volksmassen, zunächst eine geistige und körperliche Erholung fänden (Mk 6, 30 f). Doch wird man darin nicht den Grund des Weggangs nach Peräa erblicken dürfen, vielmehr will der Heiland mit jenen Worten an die Jünger nur sagen: durch den Weggang von Galiläa nach Peräa schaffe ich euch die Möglichkeit zur notwendigen Erfrischung und Erquickung. Ob uns vielleicht Mt 14, 13 über das Motiv des Weggangs aufklärt? Die Auslegung der dort vorliegenden Worte ist keine einheitliche, indem man sich über die Beziehung von ἀκούσας streitet. Nach dem Vorgang des Chrysostomus beziehen viele ἀκούσας auf 14, 1—2: Als

Jesus von der auf ihn wach gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes Antipas Kunde erhielt, brach er, nach der Rückkehr seiner Jünger, vom Westufer auf. Es gibt dann, wie es scheinen will, Matthäus als Motiv des Aufbruchs aus Galiläa nach dem Ostufer des Sees das Bestreben an, sich dem rege gewordenen Argwohn des Mörders seines Vorläufers zu entziehen; doch erweist sich diese Auffassung sofort als unmöglich, da der Herr, wie auch Matthäus weifs und berichtet (14, 22ff), sofort in der folgenden Nacht nach Galiläa zurückkehrte und dort zu wandeln und Wunder zu wirken fortfuhr (Jo 7, 1). Matthäus wird wohl dieselbe Anschauung gehegt haben wie Lukas, dafs nämlich der Herr jenen Wollüstling Herodes (Lk 3, 19) grundsätzlich ignorierte (Lk 13, 32; 23, 9). Aber von solchen Erwägungen ganz abgesehen, wird eine genaue sprachlich-grammatische Interpretation der Matthäusstelle (14, 13) eine Beziehung des ἀκούσας auf das unmittelbar vorhergehende ἀπήγγειλαν V. 12 mit Augustin und Hieronymus anerkennen müssen (vgl. Meyer-Weifs zu Mt S. 309): Als Jesus die Botschaft der Johannesjünger über das Ende des Vorläufers vernommen hatte, zog er zu Schiff von Kapharnaum nach Peräa weg. Wann erhielt aber Jesus diese Botschaft? etwa gleich nach der Enthauptung des Täufers? Dies ist sehr unwahrscheinlich. Die Johannesjünger zögerten ohne Zweifel nach dem Tod und Begräbnis ihres Meisters noch geraume Zeit, nach Galiläa zu reisen und sich Jesu anzuschliefsen; sie werden ihre Trauer am Grabe des Märtyrers statt 7 vielmehr 30 Tage fortgesetzt haben, wie es bei dem Hinscheiden von Eltern, Lehrern und andern geliebten Personen üblich war (Dt 21, 13. Jos., Jüd. Kr. 3, 9, 5; 2, 1, 2). Dann trafen sie erst ungefähr vier Wochen nach dem Hingange des Vorläufers bei Jesus ein; ihre Meldung über dieses Ereignis kann sonach recht wohl gleichzeitig gewesen sein mit dem, was Matthäus 14, 1f über Herodes berichtet. Hierbei beachte man aufmerksam noch einen wichtigen Punkt. Während die Hinrichtung des Täufers in Machärus jenseits des Toten Meeres vorfiel (Jos., Antt. 18, 5, 2), erhielt der Tetrarch Herodes

Antipas die Kunde von dem Wirken Jesu sicher nicht in Machärus, sondern erst, nachdem er von dort, bald nach dem Tod des Täufers, sein Hoflager nach seiner gewöhnlichen Residenz Tiberias verlegt hatte; dort, in der dem Hauptschauplatz der Tätigkeit Jesu nahe gelegenen Stadt, vernahm Herodes „alles, was geschah“ (Lk 9, 7). So kommen wir vorläufig zu dem Ergebnis: der Heiland erhielt die Botschaft von dem Tode des Vorläufers erst einige Zeit nach dem Ereignis, ganz am Ende des Monats September 782, und auf diese Kunde hin brach er mit seinen eben von der probeweisen Aussendung zurückgekehrten Jüngern von Kapharnaum nach Peräa zur Speisung auf. Nach der Auslegung der meisten Exegeten freilich fielen diese Ereignisse erst im zweiten Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vor; dabei wenden die Gelehrten grofsen Scharfsinn an, um sich und andern Rechenschaft zu geben, warum Herodes Antipas erst so spät von der Wirksamkeit Jesu Kunde erhalten habe, indem sie darlegen, der Tetrarch sei vielfach von Galiläa abwesend, damals in einen Krieg mit dem arabischen König Aretas verwickelt und als genufssüchtiger, sinnlicher Mensch ohne Interesse für religiöse Dinge gewesen. Natürlich hält solche Behauptung auch nicht einen Augenblick stand. Denn die Abwesenheit des Herodes von Galiläa infolge der Romreise (Jos., Antt. 18, 5, 1) fällt in den Sommer 781, der Krieg mit Aretas nicht in die Jahre 781—783 = 28—30, sondern ungefähr in die Zeit von 35—37 (Jos., Antt. 18, 5, 1ff), und einiges Interesse für Fragen der Religion und Sittlichkeit sagt ihm Markus (6, 20) nach. Die Dinge liegen ganz anders, wie ich kurz in der Leidensgeschichte (S. 332f) ausgeführt habe: Die Heirat des Tetrarchen mit der berüchtigten Herodias fand im Herbst 781 statt, ungefähr zu gleicher Zeit mit dem Auftreten des Täufers; im Frühjahr 782 sprach letzterer offen seinen Tadel gegen die neue Verbindung aus und wurde dann in der ersten Hälfte des Monats Mai ergriffen und nach Machärus gebracht, kurz nachdem der Heiland seine Tätigkeit in Jerusalem und Judäa begonnen hatte. Auf die Kunde von der Gefangennehmung

des Johannes zog der Heiland von Judäa weg nach Galiläa (Mt 4, 12) und wirkte daselbst vor und nach dem Pfingstfeste; während dieser Zeit war die Aufmerksamkeit des Tetrarchen in Machärus vielfach dem Täufer zugewandt (Mk 6, 20), und als dann auf das Betreiben der Herodias hin das Haupt desselben gefallen war, ging Herodes von da weg nach Galiläa, d. h. nach Tiberias, und vernahm dort Kunde von dem Wirken Jesu; ungefähr gleichzeitig vernahm der Herr die Botschaft von dem Ende des Täufers und fuhr dann mit den von der Mission zurückgekehrten Aposteln über den See und speiste dort die ihm nachgezogene Volksmenge.

Doch haben wir den Zusammenhang zwischen ἀκούσας und ἀνεχώρησεν Mt 14, 13 noch nicht hinlänglich beleuchtet. Vom Gefängnis in Machärus aus hatte der Täufer einige Zeit vor seinem Tode eine Gesandtschaft an den Herrn geschickt (Mt 11, 2ff und Lk 7, 18ff) mit der Frage: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?“ Was mochte dem Täufer an Jesus ungeachtet der ἔργα τοῦ Χριστοῦ nicht gefallen? was ihm Bedenken einflößen? Gewiß nicht die vergebliche Erwartung, daß Jesus seine messianische Herrlichkeit entfalte in der Weise, wie er sie früher (Mt 3, 10 12) geschildert hatte; wußte er ja sehr gut, daß der Messias erst das isaianische Leidenslamm werden mußte (Jo 1, 29 36). Wahrscheinlich teilte der Täufer die allgemeine Erwartung der Juden, der Messias werde sich nach Dt 18, 15 18 als zweiter Moses erweisen vor allem durch ein großes Mannawunder. Da nun dieses nicht eintrat, wurden Johannes und seine Jünger bedenklich. In seiner Antwort weist der Herr auf seine Werke hin: er heile Kranke und mache Tote lebendig, das sei neben der Verkündigung des Evangeliums sein eigentlicher messianischer Beruf, dem er obliege, wie in der Vergangenheit, so in der Gegenwart und Zukunft; ob er das erwartete Mannawunder verrichten werde und wann und in welcher Weise, danach habe Johannes nicht zu fragen. Die Lobrede, welche der Heiland danach auf den Täufer hielt, spricht nicht gegen diese Auffassung; denn jene galt nur seiner früheren Vergangenheit

und sollte die durch seine offizielle Anfrage beim Volke angeregten Zweifel an seinem prophetischen Berufe und weiterhin an dem messianischen Beruf Jesu niederschlagen. Durch seine Antwort wollte der Herr dem Täufer Gelegenheit geben, seinen Glauben zu üben und zu bewähren. Das grofse Speisewunder in der Wüste, welches das künftig zu gebende „wahre Himmelsbrot" vorbilden und unterpfändlich verbürgen sollte, durfte der Täufer nach dem göttlichen Ratschlufs nicht mehr erleben, und es scheint nach Mt 14, 13ff, als habe der Herr seinen Tod und die Benachrichtigung davon durch die Johannesjünger abgewartet, um es dann sofort zu verrichten. Die tief betrübten Jünger traten gewifs in der Folge in die Schar der (weiteren) Jünger Jesu ein; die Boten waren wohl identisch mit den beiden, welche der Täufer einstmals vom Gefängnis aus an Jesus gesandt hatte (Lk 7, 19), identisch vielleicht auch mit den Jo 21, 2 genannten Jüngern.

Soviel über das von den Exegeten vernachlässigte ἀκούσας ἀνεχώρησε Mt 14, 13. Jetzt müssen wir auch den vierten Evangelisten über den Zeitpunkt des hochbedeutsamen Vorgangs befragen. Er stellt ja an den Eingang seines Berichtes eine chronologische Angabe (6, 4): Es war aber nahe das Fest der Juden. Über den Zweck dieser Angabe gerade an dieser Stelle haben die Ausleger sich sattsam den Kopf zerbrochen, ohne dafs es ihnen gelungen wäre, eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort zu geben. Einleuchtend erscheint für einen Moment die Antwort Scheggs, der ja selbstverständlich auch davon ausgeht, dafs τὸ πάσχα echt sei. So spricht er sich denn (zu Jo I 331) also aus: Die Zeitangabe „das Pascha war nahe" machte Johannes, weil dieses Pascha das einzige war, auf welches der Herr während seines öffentlichen Lehramtes nicht gekommen ist. Aber das πρῶτον ψεῦδος bei dieser Interpretation ist die Anschauung, Jesus habe den Besuch eines Osterfestes während seiner Wirksamkeit unterlassen und habe die Tage des jüdischen Pascha irgendwo in Galiläa zugebracht, eine Anschauung, deren Unrichtigkeit nicht mehr weiter erwiesen zu werden braucht

(vgl. Bibl. Zeitschr. 1903, 61 ff). Anders dachte Hengstenberg über den Zweck der Zeitangabe Jo 6, 4: Johannes schalte dieselbe ein im Hinblick auf die nachherige Rede Jesu vom Genufs seines Fleisches und Blutes (6, 27 ff) als des Antitypus des Paschalammes (Das Evangelium des hl. Johannes I 342). Allein auch diese Erklärung erweist sich nicht als probehaltig. Denn der Rede des Herrn über das wahre Himmelsbrot liegt ganz und gar nicht das Paschalamm als Typus zu Grunde, sondern, wie der Herr in unzweideutiger Weise zum Ausdruck bringt, die Mannaspende in der Wüste. Andere weisen, um den Sinn der Zeitangabe klar zu machen, gleichfalls auf den innigen Zusammenhang hin, der zwischen der grofsen Verheifsung (6, 27 ff) und dem Pascha bestehe: der Evangelist habe durch die Worte 6, 4 seine Leser auf die zeitliche Koinzidenz der Verheifsung der Eucharistie und ihre Einsetzung um Ostern aufmerksam machen wollen (vgl. Katholik 1900 II 491). Aber warum hat dann Johannes der Bemerkung 6, 4 nicht eine andere Stelle angewiesen? Der geeignete Platz wäre in diesem Fall am Anfang oder noch besser am Schlufs der Rede über das Lebensbrot gewesen, etwa 6, 59, wo der Evangelist nach Anführung der signifikanten, den Genufs seines Fleisches und Blutes betreffenden Ausdrücke den Ort namhaft macht, wo die ganze Rede gehalten worden ist. Angesichts der jetzigen Stellung der Notiz kann man nie und nimmer an eine derartige Tendenz des Johannes bei Aufnahme jener Worte (6, 4) denken. Das hat Keil erkannt; um aber doch die Erklärung im bezeichneten Sinne zu retten, zieht er Mt 14, 13 bei, wonach Jesus bei der Nachricht von der Tötung des Täufers an seinen eigenen Tod am nächstfolgenden Pascha gemahnt worden sei und beschlossen habe, der Menge eine Speisung zu bereiten, um dann daran die Rede von der wahren Lebensspeise zu knüpfen (Kommentar über das Evangelium des Johannes 244). Man mag den Scharfsinn des Gelehrten bewundern, wird aber den ganzen Erklärungsversuch abweisen, weil er eine Eintragung verschuldet und am Text des Johannes-

evangeliums nicht den mindesten Halt hat. Da will die Auslegung noch besser gefallen, welche J. Grimm in seinem Leben Jesu (II 411ff) vorgetragen hat. Auch er anerkennt die Wichtigkeit der Notiz Jo 6, 4 und findet darin angedeutet, Jesus der Messias habe sein erstes und zweites Osterfest in Jerusalem gefeiert (Jo 2, 13ff; 5, 1ff); da aber die Judäer gleich beim ersten Pascha ihm unfreundlich begegneten und beim zweiten bereits ihn zu töten suchten (Jo 5, 18), so wollte er beim Herannahen des dritten Pascha Jerusalem nicht betreten, vielmehr in Galiläa bleiben; da indes der Unglaube in Galiläa dem Unglauben in Judäa, in Jerusalem, die Hand gereicht hatte, so wollte er auch nicht in Galiläa die dritte Osterfeier begehen, suchte vielmehr die Wüste jenseits des Sees auf, um dort, fern vom Tempel, in seiner Weise Pascha zu feiern und eine Art Paschamahl zu halten. Indes auch bei dieser Interpretation gewahren wir wirkliche Irrtümer. Einmal ist es unmöglich, den Ausdruck Jo 5, 1 von einem zweiten Osterfest zu verstehen, Johannes würde ja sicher τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων geschrieben haben, wenn er das Osterfest meinte; darüber dürfte man trotz aller Meinungsverschiedenheit heute ziemlich einig sein. Sodann soll der Weggang Jesu von Galiläa nach Peräa durch den Unglauben der Galiläer mitverschuldet gewesen sein; aber wo reden doch die vier Evangelisten, da sie den Aufbruch nach dem Ostufer erwähnen, von einem derartigen Motiv des Abzugs von Kapharnaum nach der Wüste bei Bethsaida? Weiter soll der Heiland beabsichtigt haben, in Peräa, fern von dem Mittelpunkt der Theokratie, das jüdische Pascha zu halten und durch die wunderbare Speisung des Volkes eine Art Paschamahl zu feiern! Aber gab es denn überhaupt eine jüdische Paschafeier aufserhalb von Jerusalem und fern von dem Tempel? In dieser Beziehung ist wenigstens der Jude Josephus, um von andern zu schweigen, anderer Meinung (Jüd. Kr. 2, 12, 1 3 6; 2, 14, 3; 3, 8, 3; 5, 3, 1; 6, 9, 3). Durfte der Heiland an Ostern nicht nur selbst Jerusalem fern bleiben, sondern auch manche aus dem Volk veranlassen, dem Gesetz und Herkommen zuwider den

Besuch von Stadt und Tempel zu unterlassen? Geben die Evangelisten über eine derartige Absicht Jesu auch nur die leiseste Andeutung? So hält auch die Erklärung Grimms nicht stand, und es möge vorerst die eigentümliche Tatsache konstatiert sein, dafs die Exegeten ausnahmslos die hohe Wichtigkeit der Worte Jo 6, 4 anerkennen, aber keiner in der Aussprache über den Zweck der Aufnahme derselben seitens des Evangelisten mit dem andern übereinstimmt, keiner eine Auslegung gibt, die nicht bei genauer Prüfung Angriffspunkte darbietet und schliefslich als haltlos erkannt wird. Sollte die Erscheinung nicht aus dem Umstande sich erklären, dafs die bisherige Interpretation von einer ganz unrichtigen Voraussetzung ausgeht, von einer ganz falschen Grundlage aus versucht worden ist? Indes mögen der Vollständigkeit halber noch zwei letzte Interpretationen der Worte Jo 6, 4 berührt werden.

Etliche (Maier, Brückner, Ewald) behaupteten, die bezeichnete Angabe des vierten Evangelisten sei rein chronologisch gemeint. Nun hat Johannes allerdings die Chronologie zum Augenmerk gemacht; allein er gibt zeitliche Angaben ebenso wie geographische niemals, um lediglich Zeit oder Ort zu bestimmen; vielmehr sind dieselben immer von ihm wohl berechnet und für das Verständnis des betreffenden Abschnittes, welchem sie einverleibt sind, förderlich oder geradezu unentbehrlich; vgl. über die Zeitangabe 4, 6 Einl. 351f und über die Ortsangabe 19, 20 Quartalschr. 1902, 172f. Es haben darum einige Gelehrte, besonders B. Weifs, gegen die rein chronologische Bedeutung der Notiz Jo 6, 4 sich ausgesprochen und die sachliche Bedeutsamkeit dieser Angabe nachdrücklichst betont; dieselbe habe eine Beziehung zu dem unmittelbar Folgenden, sie wolle darüber Aufschlufs geben, weshalb eine so zahlreiche Volksmasse Jesu nachfolgte: es war eben die Nähe des Festes (Ostern), welche gröfsere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dafs diesmal soviel mehr als sonst Jesu nachfolgten (Meyer-Weifs, 3. Aufl., S. 259). Die Opposition gegen Ewald u. a. verdient

nun allerdings Beifall, nicht ebenso die positive Aufstellung von Weifs. Die grofse Volksmenge (Jo 6, 5) wäre nach ihm zusammengesetzt gewesen aus Festpilgern, welche auf der Reise nach Jerusalem zur Feier des bevorstehenden Pascha begriffen waren. Allein dies ist unmöglich. Denn Festpilger müssen wir uns durchgehends mit Mundvorrat, der wenigstens auf 3—4 Tage reichte, ausgerüstet denken; bis zum heutigen Tag gibt es im Orient und speziell in Palästina keine andere Art des Reisens, was den Kundigen nicht besonders bewiesen werden darf. Ganz direkt aber widerspricht der gemeinten Auffassung der Bericht der Synoptiker, von welchen Markus uns am genauesten unterrichtet. Danach fiel die Ansammlung der Volkshaufen an dem Ort, wo Jesus zuerst war, d. h. in Kapharnaum, der Zeit nach mit der Rückkehr der Apostel von der Missionsreise zusammen (Mk 6, 31—32) und war augenscheinlich durch die vorhergehende Predigt derselben veranlafst und herbeigeführt worden. Nach der Anweisung des Herrn (Mt 10, 7) hatten die Apostel überall den Ruf erhoben: „Das Reich der Himmel ist nahe gekommen.“ Das war nichts anderes gewesen als eine Einladung an die Angehörigen Israels, sich um den grofsen Propheten, der aus Galiläa erstanden, zu scharen und seine dem Moses ähnlichen Grofstaten zu schauen; aus den Worten des Markus (6, 30): „Die Apostel sammelten sich bei Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und was sie gelehrt hatten“, geht hervor, dafs Jesus für die Rückkehr der Apostel schon bei deren Auszug einen bestimmten Tag festgesetzt hatte; die Leute folgten aus allen Gauen und Städten den Aposteln unmittelbar nach und fanden sich in Massen zu Kapharnaum ein; es herrschte allda ein gewaltiges Gedränge, und die Spannung auf das, was kommen sollte, war eine hochgradige: es waren der Kommenden und Gehenden viele, und nicht einmal hatten sie (die Jünger) Zeit zum Essen (Mk 6, 31). Da gab der Heiland das Zeichen zum Aufbruch von Kapharnaum, um an dem einsamen Orte jenseits des Sees, in der dortigen Wüste, dem Volke durch eine Mannaspende sich als den „zweiten Moses“ zu erweisen. Dieses

Motiv des Aufbruchs Jesu von Galiläa nach Peräa deutet wenigstens Johannes durch seine Berichterstattung bestimmt genug an. Dafs aber die Erwartung der Volksmenge auf eine Spende der Art gerichtet war, gibt der vierte Evangelist durch seine Worte 6, 14 zu verstehen. Doch ehe wir diesen Punkt weiter beleuchten, möge noch etwas anderes zur Sprache kommen.

Wie verhält es sich mit dem Umzug der Volksmassen nach dem jenseitigen Ufer des Sees? Als Jesus das Schiff bestiegen hatte und hinausfuhr, sahen und erkannten viele seinen Wegzug in Begleitung der Jünger (Mk 6, 33). Auf diese Wahrnehmung hin eilten die Volkshaufen von Kapharnaum auf dem Landwege um die Nordseite des Sees herum auf die Ostseite desselben in die Nähe des am östlichen Ufer des Jordan auf einem nördlichen Ausläufer des el-ârêt gelegenen Bethsaida (heute chirbet sweda: Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins IX 2, S. 120); aus der Richtung, welche das Schiff Jesu genommen, hatte man diese Gegend als das Ziel seiner Reise erkannt. Die Volksmassen waren am Ostufer des Sees überhaupt angekommen, ehe der Heiland mit seinen Jüngern landete (Mk 6, 33: προῆλθον αὐτούς); diese Landung erfolgte aber dann nicht etwa angesichts der Volksscharen, sondern an einem vom Standort derselben abgelegenen Punkte des Seeufers. Von der Landungsstelle begab sich der Heiland auf den von den Anwohnern schlechtweg genannten Berg (ὄρος κατ' ἐξοχήν) el-ârêt, nördlich vom Wadi Semak, damit er von den durch die Katiha-Ebene heranziehenden Volksmassen schon von weitem gesehen werden könnte. Während des Herannahens der Scharen verzehrten die Jünger die Brote, welche sie vor ihrer Abfahrt wegen des Volksandrangs nicht hatten essen können (Mk 6, 31) und darum in ihren zwölf Handkörben mitgenommen hatten (Jo 6, 13; vgl. Mk 8, 13 14). Dies ist nicht etwa eine bloſse Vermutung, sondern wird durch Jo 6, 5 nahegelegt, durch die Worte Jesu an Philippus: „Woher sollen wir Brote kaufen können, dafs diese essen können?“ Indem der Herr das

spricht, weist er auf die herannahenden Volksmassen hin und stellt dieselben in Gegensatz zu den Jüngern, welche eben ihre mitgebrachten Brote verzehrten; beachte die Stellung von οὗτοι am Ende. Diese Worte des Herrn sind bedeutsam und für die Erfassung der Situation sehr wichtig. Er spricht damit in aller Form aus, dafs die nahenden Tausende keine mit Mundvorräten ausgerüsteten Festpilger waren, die von dem Ort der Speisung nach Jerusalem zur Osterfeier aufbrechen wollten, sondern Angehörige Israels, hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliefslich, aus Galiläa, welche auf die Predigt der Apostel hin in ganz bestimmter Hoffnung und Absicht zusammengekommen waren, um Jesus, den grofsen Propheten, zu sehen und durch seine Vermittlung Gnaden und Segen zu erfahren, wie einst die Väter durch die Hand des Moses. Aber damit ist die Bedeutsamkeit der bezeichneten Worte Jo 6, 5 noch nicht völlig herausgestellt. Sie zeigen die Haltlosigkeit der Behauptung, der Bericht des Johannes widerspreche den Angaben der Synoptiker; eine derartige Behauptung hat unter anderem B. Weifs aufgestellt. Er führt aus: Nach der synoptischen Darstellung habe die über dem Lehren und Heilen herangekommene späte Tagesstunde (Mt 14, 15) oder das lange Verweilen der Menge bei ihr das Bedürfnis (den Hunger) herbeigeführt, welches nach der Erzählung der Synoptiker die Jünger bemerken, während nach Johannes Jesus selbst zuerst darauf aufmerksam mache; als geschichtlich zuverlässiger präsentiere sich in offenkundiger Weise der synoptische Bericht (Meyer-Weifs zu Jo S. 261). So kann man nur argumentieren, wenn man übersieht, dafs Jo 6, 5 gar nicht denselben Zeitmoment im Auge hat wie die Synoptiker. Der Herr stellte seine Frage Jo 6, 5 an Philippus, als er auf dem Berge war und die Volksmenge in der Ferne herankam (θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν); die Frage war veranlafst durch das Essen der Jünger. Die von den Synoptikern berichteten Verhandlungen Jesu mit den Jüngern (Mt 14, 15ff. Mk 6, 35ff. Lk 9, 12ff) fanden nach dem Lehren und Krankenheilen statt, also einige Stunden später, gegen den Abend hin. Der

Heiland war wohl um die Mittagszeit (vgl. Mk 6, 31) von Kapharnaum abgefahren und kurz nach 2 Uhr am jenseitigen Ufer angekommen; die Entfernung von Kapharnaum bis zum Berge el-árêt jenseits des Sees beträgt 8 Kilometer. Um 3 Uhr ungefähr kamen die Scharen am el-árêt an, darauf folgte das, was die Synoptiker berichten, Johannes dagegen übergangen hat: der Herr heilte die Kranken und fing an viel zu lehren (Mk 6, 34). Der Herr zog wohl absichtlich die Zeit in die Länge, um die Rückkehr der Leute zu Fuſs in ihre Heimatsorte unmöglich zu machen — nach Cod. D zu Jo 6, 59 fand der Vortrag Jo 6, 25ff in der Synagoge zu Kapharnaum am Sabbat, sonach das Wüstenwunder an einem Freitag statt. Der sog. erste Abend (3—6 Uhr abends) war schon stark vorgeschritten (Mt 14, 15); daher traten die Jünger zu Jesus und sagten: Wüste ist der Ort, und die Zeit (= Tageszeit, ὥρα) ist schon vorüber (Mt 14, 15 = Mk 6, 35: ἤδη ὥρα πολλή, schon ist die Tageszeit weit vorgeschritten); entlasse das Volk in die nächsten Dorfschaften und Gehöfte, damit sie dort Nachtquartier und Proviant finden. An eine Rückkehr nach der andern Seite des Sees war beim Mangel der notwendigen Schiffe nicht zu denken. Der Herr erwiderte den Zwölfen: „Gebet ihr ihnen zu essen.“ Sie antworteten: „Sollen wir hingehen und für 200 Denare (augenblicklicher Bestand der Kasse) Brot kaufen?“ Er sagte: „Wieviel Brote habt ihr? Gehet und sehet nach“ (Mk 6, 37). Hier setzt nun der vierte Evangelist wieder ein mit den Worten: „Es spricht zu ihm einer von den Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus — somit derselbe, welcher nach 1, 42 spricht: Wir haben den Messias gefunden —: Es ist ein Knabe hier“ usw. Man sieht: es liegt bei Johannes auch in diesem Betreff eine Ergänzung der Synoptiker vor, durch welche aber die Angabe der letzteren über die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Jüngern nicht umgestoſsen wird. Zwischen den Synoptikern und Johannes besteht sonach vollkommene Harmonie, keine Spur von einer Differenz, und die Berichterstattung des Johannes verrät gerade durch die ergänzende

Mitteilung (6, 5) den augenzeugenschaftlichen Charakter, wie nicht minder durch die Bemerkung 6, 15, durch welche uns der Evangelist darüber aufklärt, dafs der Heiland nicht auf dem Berge geblieben ist, sondern nach der Ankunft der Volksmenge vom Berge in ein Tal herabstieg, wo die Speisung stattfand, worauf er sich dann, damit sie ihn nicht fortreifsen und zum Könige proklamieren könnten, wieder auf den Berg zurückzog.

Aus der bisherigen Darstellung wird man erkennen, dafs für die Würdigung der vierfachen Berichterstattung alles auf die derselben zugrunde liegende, von den Verfassern vorausgesetzte Situation ankommt, und darüber klärt uns der vierte Evangelist entschieden am besten auf. Die Worte von Weifs können auf Richtigkeit keinen Anspruch machen: Es kommt dem Johannes nicht auf eine möglichst korrekte Darstellung des wirklichen Hergangs an, sondern auf eine Hervorhebung seiner tieferen Bedeutung; er kann sich bereits dieses so bedeutungsvolle und folgenschwere Wunder nur noch als von Jesus prämeditiert denken; ihn interessieren nicht mehr die Details, welche dasselbe veranlafsten, sondern er beginnt die Erzählung mit dem Worte Jesu, das schon den Entschlufs der Speisung in sich trug, und fafst dasselbe als eine Prüfungsfrage an einen der Jünger (a. a. O. 261). Die Kenntnis des Hergangs setzt der vierte Evangelist allerdings bei seinen Lesern voraus, da er ja für solche Christen schreibt, welche über denselben wie über die andern Hauptereignisse aus dem Leben Jesu bereits teils durch seine mündliche Predigt teils aus der Lektüre der Synoptiker unterrichtet waren; aber allein schon durch die seinem Berichte einverleibten Worte Jesu an Philippus zeigt Johannes sein lebhaftestes Interesse an dem erzählten Vorgang. Darin liegt nicht, wie Baur u. a. meinten, eine tendenziöse Umbiegung der synoptischen Überlieferung, sondern ein augenfälliges Anzeichen der geschichtlichen Treue des johanneischen Berichtes. In dem denkwürdigen Abschnitt 1, 35ff, in welchem der Autor durch malerische Anschaulichkeit der Erzählung und namentlich durch

die genauen Zeitangaben sich als Augenzeugen kenntlich macht (Einl. 299), hat Johannes (1, 46) das Wort berichtet, mit welchem einstmals Philippus die frohe Kunde über die Bekanntschaft mit Jesus dem Nathanael mitteilt: Denjenigen, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben, haben wir gefunden. Philippus dachte hierbei in erster Linie an die Prophetie des Moses Dt 18, 15 18. Wie dem Evangelisten nun dieses Wort des Philippus zeitlebens im Gedächtnis haften geblieben, so auch das Wort Jesu an Philippus vom grofsen Tage der wunderbaren Speisung: „Woher sollen wir Brote kaufen, damit diese zu essen bekommen?“ Er fafste diese Frage Jesu an Philippus als eine Prüfungsfrage, wodurch er demselben den Gedanken nahelegen wollte, dafs jetzt, wo eine zahlreiche Volksmenge sich zusammengefunden, der Augenblick gekommen sei, wo er, Jesus, sich wirklich als den mosesähnlichen messianischen Propheten bewähren werde, wie es Philippus gleich beim ersten Zusammentreffen erwartet habe. Johannes will andeuten, dafs der Heiland dem Philippus nicht zuviel zugemutet habe, wenn er eine derartige Gedankenoperation von ihm erwartete, da ja die augenblickliche Situation gleichsam von selbst dazu anregte: viel Volk, in der Wüste, ohne Speisevorräte, was alles an das Volk Israel beim Durchzug durch die Wüste erinnerte und an die Speisung mit Manna unter Moses, zumal wenn das Laubhüttenfest nahe bevorstand (vgl. van Bebber, Katholik 1899 I 209f). Soviel vorerst über die Einrede, Johannes habe sich das Wunder der Brotvermehrung nur noch als von Jesus prämeditiert denken können.

Welche Aufmerksamkeit Johannes der Speisung in der Wüste nahe bei Bethsaida zuwandte, erhellt übrigens am besten daraus, dafs dieses Ereignis nebst dem Wandeln auf dem See das einzige Wunder ist, welches er seinem Evangelium einverleibt hat, trotzdem er dasselbe wie jenes Seewandeln schon bei den Synoptikern berichtet vorfand. Er fügte seiner Evangelienschrift die Erzählung der beiden Ereignisse ein, um so das Verständnis der nachfolgenden Synagogenrede Jesu

über das Lebensbrot anzubahnen, indem er den Lesern den Gedanken suggerieren will: der, welcher nach dem Vorbilde des Moses dem Volke in wunderbarer Weise Nahrung für den Leib schafft, kann auch ein wahrhaft himmlisches Brot zur Nahrung der Seele und zur Grundlegung des ewigen Lebens reichen; er, welcher über die Wogen des Meeres wandelt, kann seinen irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib in einen überirdischen, vergeistigten und verklärten Zustand versetzen. Aber freilich, wer jene Rede über das Brot des Lebens verstehen wollte, mufste Kenntnis von dem Motiv besitzen, welches den Heiland bei der Verrichtung des Wunders der Brotvermehrung und des Wandelns auf dem See beseelte: er wollte sich dadurch vor den Jüngern und allem Volke als den von Moses verheifsenen und dem Moses ähnlichen Propheten erweisen, der, wie es einstmals Moses tat, dem Volke Manna und Wasser spendet (Dt 18, 15 18). Es verrät einen tief durchdachten Plan, wenn der vierte Evangelist den Heiland am Schlufs seiner an Pfingsten zu Jerusalem gehaltenen Rede eine bezügliche Andeutung geben läfst (5, 39ff). Dort führt der Heiland nach Johannes gegenüber den Judäern in Jerusalem dem Sinn nach aus: Ihr durchforschet die Schriften des Moses und der Propheten nach messianischen Zeugnissen, und das ist an sich ganz lobenswert; und wenngleich ihr damit einen schweren Fehler begeht, dafs ihr die Schrift zur alleinigen Norm und Schiedsrichterin wählet und das von mir geltend gemachte Wunderzeugnis Gottes eures Vaters verschmäht, so könnten euch doch eben jene Schriften zur Wahrheit führen. Denn eben sie sind es, welche von mir als Messias und Lebensspender zeugen; der Heiland versteht unter den γραφαί vor allem die Schriften des Moses und berücksichtigt darin in erster Linie die Haupt- und Grundstelle Dt 18, 15 18: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte deiner Brüder ähnlich dir, und ich werde meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden, was ich ihm auftrage.“ Der Heiland nimmt sonach das Schriftzeugnis des Moses für sich in Anspruch und gibt den Juden am

Pfingstfeste zu verstehen: ich bin der von Moses geweissagte Prophet und werde ähnlich wie Moses Mittler sein zwischen Gott und dem Volke, ich werde ähnlich wie Moses Wunder verrichten, wie er in wunderbarer Weise ein Manna und Wasser spenden; ebendadurch werde ich mich als den mosesähnlichen messianischen Propheten bewähren. Indem nun der vierte Evangelist seinen Bericht über Jesu Auftreten am Pfingstfeste zu Jerusalem (782) mit dem Hinweis Jesu auf die genannte Prophetie des Moses abschliefst und sofort im weiteren Abschnitt (Kap. 6) das Wunder der Brotvermehrung berichtet, hat er letzteren Bericht auf die wirksamste Weise vorbereitet, wie anderseits das Wunder der Brotvermehrung selbst wieder nach vorwärts wirkt und das Verständnis der Rede über die Eucharistie anbahnt. Diesen Abschnitt aber konnte der Evangelist nicht passender einleiten als durch eine kurze Angabe über die Nähe nicht des Oster-, sondern des Laubhüttenfestes: es war aber nahe das Fest der Juden κατ' ἐξοχήν = das Hüttenfest, wo sonach schon der Gedanke an die Reise nach Jerusalem auftauchte und der Grundgedanke der Laubhüttenfeier bereits alle beschäftigte, nämlich die Erinnerung an jene Periode der israelitischen Geschichte, wo der Herr das Volk in der Wüste in Hütten hatte wohnen lassen (Lv 23, 42f) und durch die Vermittlung des Moses dasselbe wunderbar genährt und mit Trank gelabt hatte; wenn der Heiland in solchem Zeitpunkt eine grofse hungernde Menge in der Wüste speiste, so mufste wohl über Absicht und Tendenz bei den Augen- und Ohrenzeugen eine Ahnung aufsteigen, dafs er nämlich sich als den mosesähnlichen messianischen Propheten erweisen wollte.

Hier wird man nun freilich im Tone des Einwurfs fragen: Erkannte Philippus, erkannten die übrigen Apostel die Absicht des Herrn? Erkannten sie die Bedeutung der wunderbaren Speisung und deren Beziehung zu der bald folgenden Rede über das Lebensbrot? Diese Fragen sind mit Entschiedenheit zu verneinen angesichts der Berichterstattung des Markus, welcher (6, 52) bezeugt, dafs die Jünger „bei den Broten“,

d. h. bei der wunderbaren Speisung, nicht zur Einsicht gekommen, da ihr Herz verhärtet gewesen sei; erst infolge des Seewandelns erkannten sie, dafs Jesus der von Moses verheifsene Messias sei (Mt 14, 33). Aber zu der Zeit, wo Petrus zu Rom die Reden und Taten Jesu in Predigt und Katechese verkündigte und Markus das von Petrus Vorgetragene den Zuhörern verdolmetschte und dann auf Grund dieses Dienstes in einer Evangelienschrift fixierte (42—44), konnte der Apostelfürst jenes einstige Nichtverstehen nur aus augenblicklicher Verblendung erklären, indem er sagt: Wir waren förmlich mit Blindheit geschlagen (Mk 6, 52). Warum urteilt er nachmals so hart? Augenscheinlich darum, weil er sich vorhielt: der Herr hat seinerseits alles getan, um uns die Bedeutung der wunderbaren Brotvermehrung und deren Beziehung zu der nachfolgenden Rede in Kapharnaum klar zu machen; er zeigte ein aufserordentlich planvolles Verfahren. Denn er führte uns von Kapharnaum weg über den See in die Wüste bei Bethsaida und speiste dort eine zahlreiche nach Brot hungernde Volksmenge; er tat dies angesichts des nahe bevorstehenden Laubhüttenfestes; das hätte uns doch an die Weissagung der Väter bzw. an die wunderbare Speisung derselben mit Manna unter Moses erinnern und über die Absicht Jesu bei Verrichtung des Wunders aufklären sollen, dafs er nämlich sich als den mosesähnlichen Propheten und als Messias erweisen wollte, zumal da er uns über sein Motiv durch die prüfende Frage an Philippus einen Wink gegeben und schon früher (am Pfingstfeste) in aller Form (Jo 5, 39) angekündigt hatte, dafs er ähnliche Taten verrichten werde wie Moses, zumal da an die Brotvermehrung sich das Wandeln auf dem See anschlofs, welches uns an den Durchzug durch das Rote Meer erinnerte, da der Herr durch das Wandeln nach dem westlichen Ufer den Nachstellungen des Volkes, das ihn zum König machen wollte, entging, wie Moses durch jenen Durchzug den Anschlägen der Ägypter. Trotz alledem blieb der Sinn der Speisung uns verborgen, während selbst in dem Volke eine Ahnung aufstieg, dafs Jesus durch diese Tat sich

als den wahren, von Moses geweissagten, dem Moses ähnlichen Propheten bewährt habe (Jo 6, 15). Aus solcher Gesinnung und Erwägung heraus ist das sicher auf Petrus zurückgehende Wort bei Markus (6, 52) über die Verblendung der Jünger in der Stunde der Volksspeisung in der Wüste gesprochen. Der vierte Evangelist aber hat uns erst das Verständnis des von den Synoptikern berichteten Vorgangs und des Zusammenhangs desselben mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden vermittelt; indes hängt in erster Linie alles von der richtigen Auffassung der Angabe 6, 4 ab; wenn diese sich auf das Laubhüttenfest bezieht, breitet sie die Helle des Tageslichtes über die ganze Perikope und was sich daran anschliefst, aus; nicht so, falls sie auf das Osterfest ginge. Die wunderbare Volksspeisung in der Wüste war eine Antizipation der Laubhüttenfeier, und die darauffolgende Rede über das Brot des Lebens war eine antizipierte Laubhüttenpredigt, die den Mannatypus zum Gegenstand hatte und ihr Pendant fand in den auf die mosaische Wasserspende bezüglichen Worten Jesu Jo 7, 38. Der lange, fruchtlose Streit der Exegeten über Sinn, Bedeutung und Zweck der Angabe Jo 6, 4 würde erspart geblieben sein, wenn das anstöfsige τὸ πάσχα vor ἡ ἑορτή als ein späteres Einschiebsel erkannt worden wäre.

Nach der Speisung nötigte der Herr die Jünger, sofort in das Schiff zu steigen und ihm nach dem jenseitigen Ufer voranzugehen; er selbst wolle vorerst das Volk entlassen (Mk 6, 45). Das Ziel der Fahrt war sicher Kapharnaum (vgl. Jo 6, 17). Da Jesus den Jüngern die Weisung gab, nach dem westlichen Ufer des Sees überzusetzen, so sagte er ihnen damit gewissermafsen voraus, was er zu tun vorhatte. dafs er nämlich über die Wogen des Sees wandelnd sie einholen werde. Man beachte nun aber bei Markus die Beifügung von πρὸς Βηθσαϊδάν zu εἰς τὸ πέραν. Will damit das Reiseziel der Jünger angegeben werden? Aber dann wäre eine Differenz zwischen Markus und Johannes zu konstatieren, da letzterer (6, 17) Kapharnaum als Ziel angibt; an dieser Angabe hat man um so mehr festzuhalten, weil, wie wiederholt

bemerkt, auch nur Kapharnaum als Ort der Abfahrt ans Ostufer gedacht werden kann, so dafs es sich tatsächlich um die Rückkehr nach dem Ausgangspunkt der Fahrt handelt. Eine Differenz wollten freilich die Exegeten nicht zugeben bzw. dieselbe durch allerlei Kunststücke beseitigen. Indes dürfte Markus mit πρὸς Βηθσαϊδάν gar nicht das Reiseziel namhaft machen, vielmehr sagen wollen: Jesus gab seinen Jüngern die Weisung, nicht via recta nach Kapharnaum überzusetzen, sondern vorläufig dem Ostufer entlang in der Richtung nach dem an der Nordostspitze des Sees gelegenen Bethsaida zu fahren. Wenn die Jünger infolge dieser Anweisung auf den Gedanken verfielen, Jesus werde am Ende nach Entlassung des Volkes an einem etwas nördlicher, Bethsaida zu gelegenen Punkte des Seeufers in das Schiff einsteigen wollen, um mit ihnen Kapharnaum zu erreichen, so war dies eine Täuschung, aber eine unschädliche oder gar nützliche, da ihnen so der Plan Jesu, sie durch Wandeln auf dem See einzuholen, vorerst noch verborgen blieb. Wenn man die Markusstelle also erklärt, und ich sehe nirgends ein Hindernis für diese Erklärung, so gelangt man erst zum vollen Verständnis von Jo 6, 17: „Und eingestiegen in das Schiff, waren sie (die Jünger) auf der Fahrt über den See nach Kapharnaum begriffen (ἤρχοντο), sc. indem sie dem Nordostufer entlang fuhren, und schon war es dunkel geworden, und noch nicht war Jesus zu ihnen in das Schiff gekommen.“ Allmählich befreundeten sich dann wohl die Jünger mit dem Gedanken, der Herr werde auf dem Landweg um den See herum Kapharnaum aufsuchen, was ihnen im weiteren Verlauf um so wahrscheinlicher erscheinen mochte, weil der Herr bei ihrem Aufbruch nicht ausdrücklich vom Einsteigen bei ihnen gesprochen hatte. Nachdem sie dann aber 25—30 Stadien — der See war im ganzen 40 Stadien breit (Jos., Jüd. Kr. 3, 10, 7) — gefahren waren, holte sie Jesus ein; er war demnach, wie Johannes durch seine Angabe ausdrücken will, eine ganz beträchtliche Strecke über den See gewandelt.

Wenn man die Markusstelle (6, 45), wie man kaum anders kann, also auslegt, so fällt die Hauptstütze für die Hypothese

von einem doppelten Bethsaida am See Genesareth dahin. Es müfste wirklich als sehr auffallend bezeichnet werden, wenn in so unmittelbarer Nähe voneinander zwei Orte mit gleichem Namen existiert haben sollten, einer nördlich von Kapharnaum, ein zweiter in geringer Entfernung vom Nordostende des Sees, jenseits des Jordans. Josephus kennt eine κώμη in Gaulanitis, unweit der Mündung des Jordan in den See, welche von Herodes Philippus zur Stadt erhoben und nach der Tochter des Augustus Julias genannt wurde (Antt. 18, 2, 1. Jüd. Kr. 2, 9, 1; 3, 10, 7). Damit stimmen die Angaben der Evangelisten vollkommen überein; denn sie führen häufig einen Ort am Ostufer des Sees an, welchen sie bald eine Stadt (Jo 1, 45. Lk 9, 10) bald einen Flecken nennen (Mk 8, 22 23; vgl. Mk 6, 32 45. Mt 11, 21. Lk 10, 13. Jo 6, 1; 6. 16f 21). Die Stelle Jo 12, 21 spricht nicht gegen diese Auffassung; das dort zu Βηθσαϊδά beigefügte τῆς Γαλιλαίας mufs nicht vom Westjordanlande verstanden werden, da auch Orte im Osten des Sees, z. B. das gleichfalls in Gaulanitis gelegene Gamala, als galiläisch bezeichnet werden (Jos., Antt. 18, 1, 1 und 6; Jüd. Kr. 2, 20, 4). Bethsaida war die Heimat des Petrus, Andreas und Philippus (Jo 1, 45; 12, 21); wenn diese Männer wie überhaupt die Apostel (von dem Verräter Judas hat man dabei abzusehen) als Galiläer bezeichnet werden (Mt 26, 43ff. Mk 14, 70. Apg 1, 11; 2, 7), so ist das ebensowenig befremdlich, als wenn Josephus den bekannten Empörer Judas aus Gamala in Gaulanitis „den Galiläer“ nennt. Demnach dürften Riefs (im Bibel-Atlas 7) und Hug (Einl. I 27) in dieser Sache das Richtige getroffen haben, wenn man gleich bei beiden eine Erklärung der Stellen Mk 6, 45 und Jo 6, 17 vermifst; ihnen ist auch Guthe (im Bibelwörterbuch) beizuzählen, da er gleichfalls die Hypothese von zwei Orten mit Namen Bethsaida ablehnt, hingegen εἰς τὸ πέραν an der Markusstelle von einer gegenüberliegenden Seite einer Bucht am östlichen Ufer versteht, eine Auslegung, welche nach dem ganzen Zusammenhang unbedingt unrichtig ist.

Die Volksmenge kam erst andern Tags zu Schiff vom östlichen Ufer des Sees an das westliche, nach Kapharnaum. Am Tage der Speisung selbst harrte sie jenseits aus. Vielleicht hatten einzelne die Weisung des Herrn an die Jünger (Mk 6, 45) vernommen, so dafs sie dann die Wege nach Bethsaida scharf bewachten. Jedenfalls war das Volk am andern Morgen gewifs, dafs Jesus ebensowenig auf dem Landwege als zu Schiff vom östlichen Ufer an das westliche gekommen war. Eine Ahnung von dem wunderbaren Vorgang scheint in ihm aufgestiegen zu sein, wenigstens läfst die Frage Jo 6, 25 dies vermuten: „Meister, wann (nicht wie) bist du hierher gekommen?“ In diesem Betreff sind wir ausschliefslich auf Johannes angewiesen; freilich liegt die Erklärung des kleinen Abschnittes 6, 22—24 im argen. Die Lesart schwankt gleich anfangs; doch haben sich die letzten Herausgeber (Nestle, Brandscheid, Hetzenauer) wie auf Verabredung hin, ebenso wie viele vor ihnen, für εἶδον (Brandscheid εἶδεν) entschieden; es läge dann eine Constructio ad sensum vor (ὁ ὄχλος εἶδον), was ja gewifs nicht ungewöhnlich wäre. Aber was wollen dann diese Worte überhaupt: Am andern Tag sah das Volk, dafs, sc. tags zuvor, kein anderes Schiff da war und dafs Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen war, sondern seine Jünger allein (ohne Jesus) abgefahren waren? Das wäre ja ein Unsinn! Weizsäcker hat das gefühlt und darum das εἶδον eigentümlich wiedergegeben: es erwog die Menge; indes hat er zu dieser Übersetzung kein Recht, da ἰδεῖν nicht erwägen bedeutet. Da hat einmal wieder der Philologe Blafs in seiner Ausgabe des Johannesevangeliums das Richtige getroffen; ich mufs zwar bestreiten, dafs er den Text an der Stelle durchweg richtig hergestellt hat; aber zum Verdienst gereicht es ihm, dafs er εἰδώς aufgenommen (cum scirent) statt des sinnlosen εἶδον, so dafs Johannes berichtet: Tags darauf bestieg die Volksmenge, welche jenseits am See stand, da sie sicher wufste, dafs aufser dem Schiffe Jesu kein anderes dagewesen und dafs Jesus bei der Abfahrt der Jünger auf demselben sich nicht befunden hatte, von Tiberias her-

gekommene Schiffe und fuhr nach Kapharnaum. Glatt ist freilich die Konstruktion nicht: τῇ ἐπαύριον gehört nicht zu εἰδώς, sondern zu dem Hauptverbum, welches erst in V. 24 folgt: ἐνέβησαν καὶ ἦλθον; es liegt ein Anakoluth vor, veranlafst durch den Zwischensatz: ἀλλὰ ἦλθον πλοιάρια; nach diesem fährt der Evangelist in veränderter Konstruktion fort: ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος, und bringt dann erst das Hauptverbum.

Ergebnis. Die Berichterstattung der vier Evangelisten über das Speisungswunder in der Wüste von Bethsaida ist unangreifbar; irgend ein Widerspruch zwischen der Darstellung der Synoptiker und jener des Johannes existiert nicht. Den tiefsten Einblick in die Bedeutung der grofsen Wundertat und deren Beziehung zu der nachfolgenden Rede Jesu zu Kapharnaum gewährt Johannes, aber nur unter der Voraussetzung, dafs er 6, 4 das Laubhüttenfest im Auge hat.

---

## Miszelle zu Mt 19, 24 und Parall.

In einem kürzlich erschienenen Schriftchen erzählt Pfarrer J. Kousal, dafs er während seiner Palästinareise aus dem Munde arabischer Matrosen die Bezeichnung kamilon für Schiffstau hörte, was ihm sofort den bekannten Ausspruch Christi ins Gedächtnis rief. Die Deutung κάμηλος = Schiffs-, Ankertau, überhaupt „starkes Seil“ fand erwiesenermafsen schon im Altertum Vertreter; ein angebliches Origenes-Scholion erwähnt Schanz (Kommentar 416); ein anderes, dem Photius zugeeignet, fast gleichen Wortlautes mit dem vorigen, bringt Cramer (Cat. I 488). Bar Hebr. (Schol. in evang. s. Mt) sagt, dafs Cyrillus diese Erklärung vorgetragen, und Moses bar Kepha eine ähnliche: „grofser (starker) Balken“. Vgl. auch Theophyl. und Euthym. zur Stelle. Sophocles erwähnt in seinem Greek Lexicon auffallenderweise diese Bedeutung des κάμηλος mit keiner Silbe. Unbeachtet blieb auch

meines Wissens bis jetzt die armenische Übersetzung des Verses; dieselbe liest malḫ, welches „Tau, Seil“ bedeutet, verstand also κάμηλος in diesem Sinne. Nimmt man die angeführte Beobachtung hinzu, wird man sich der Annahme nicht völlig verschliefsen können, κάμηλος habe wirklich diese Bedeutung gehabt. Es braucht aber ebensowenig ein echt griechischer Ausdruck zu sein, wie κάμηλος = Kamel, worauf bereits Fraenkel (Die aram. Fremdwörter im Arab., Leiden 1886, 228 f) hinwies, und zu aram. גמלא, wovon die arabischen Formen sowie das griechische Wort ihren Ursprung herleiten werden, bietet jetzt Brockelmann (Lexic. syr.) Belege. Das kamilon (man beachte die Endung) jener Araber — wenn es wirklich solche waren — würde sich demnach als Rückentlehnung aus dem Griechischen darstellen. Ob der Matthäusübersetzer κάμηλος bei vorauszusetzendem גמלא des Originales in der einen oder andern Bedeutung nahm, wird sich kaum entscheiden lassen.

Leitmeritz. Dr Fr. Herklotz.

# Wann und wie hat Paulus „Christum nach dem Fleische gekannt“ (2 Kor 5, 16)?

Von Prof. Dr Valentin Weber in Würzburg.

Der schwierige Vers 2 Kor 5, 16 ist noch nicht befriedigend erklärt. Meines Erachtens enthält er ein wichtiges Selbstzeugnis des Völkerapostels über die Entwicklung seiner christlichen Erkenntnis.

Gegenüber böswilligen Mifsdeutungen seines apostolischen Eifers betont Paulus die Selbstlosigkeit seines Wirkens: er suche nur Gottes Ehre und der Menschen Heil (5, 13); denn die Opferliebe des Gekreuzigten sei ihm Beweggrund und Vorbild für das eigene Handeln, seitdem ihm die Erkenntnis aufgegangen, was des Messias Kreuzestod im göttlichen Heilsplane bedeute und bezwecke (5, 14f). In Form einer Folgerung fährt nun Paulus fort: „Daher kennen wir (ἡμεῖς) von jetzt an niemand nach dem Fleische; wenn wir auch gekannt haben nach dem Fleische Christum, so doch jetzt nicht mehr kennen wir (ihn und die Menschen nach dem Fleische)“ (5, 16). Der Bedingungssatz 16b hat in alter und neuer Zeit sehr mannigfache Auslegung gefunden, doch können viele dieser Deutungsversuche für abgetan gelten. Denn die neueren Erklärer halten mit guten Gründen und ziemlich einhellig ein Dreifaches fest: a) Subjekt ist wie in 16a Paulus (und seinesgleichen) im Gegensatz zu den judaisierenden Lehrern, also nicht etwa andere im Unterschied von Paulus, sondern gerade dieser selbst in erster Linie; er spricht nur, wie oft, im Plural, indem er seinesgleichen einschliefst — vielleicht mit ebenso kühnem Idealismus wie an manchen andern Stellen;

also: wir = ich, unsereins. b) „Nach dem Fleische kennen" heifst nicht etwa „von Angesicht kennen", als ob Paulus sagen wolle, er habe Jesum in dessen irdischen Tagen gesehen und persönlich gekannt, sondern geht auf ein fleischliches Beurteilen, d. i. auf Christus bezogen, auf ein Beurteilen desselben nach einem irgendwie jüdisch-pharisäischen Mafsstabe. c) Χριστόν heifst nicht „einen Messias", als ob Paulus nur von seiner vorchristlichen, pharisäischen Messiasidee rede, sondern bezeichnet wie vorher und nachher den geschichtlichen Christus. Es steht also fest: Paulus spricht bedingungsweise davon, dafs er in früherer Zeit Christum den Herrn nach einem irgendwie jüdisch-pharisäischen Mafsstabe beurteilt habe. Festzustellen bleibt, in welcher Lebensperiode des Paulus dies der Fall war und in welchem näher zu bestimmenden Sinne.

I. Die erstere Frage wird in neuerer Zeit dreifach beantwortet:

a) vor der Bekehrung (Maier, Bisping, Reischl, Cornely und überhaupt alle katholischen Erklärer; ferner Meyer, Schmiedel, Weifs);

b) nach der Bekehrung bis in die Zeit der Thessalonicherbriefe (Klöpper; vgl. auch Schnedermann);

c) niemals, da 16b als nur möglicher oder als unwirklicher Fall aufzufassen sei (Heinrici).

Alle drei Antworten sind unhaltbar. Das ist bezüglich der ersten von Klöpper und Heinrici, im Grunde auch von Schmiedel überzeugend dargetan; die zweite widerstreitet zu offensichtlich den Aussagen des Galaterbriefes, wonach Paulus sein Evangelium vom Christus jederzeit ohne Änderung und Schwankung verkündigt hat; die dritte wird von Heinrici in Vorschlag gebracht, weil „alle Erklärungen, welche 16b als wirklich eingetretenen Fall annehmen, keine klare Vorstellung ergeben", aber diese Voraussetzung trifft nur bei den von Heinrici besprochenen Erklärungen zu und die Annahme eines unwirklichen Falles ist unzulässig (vgl. Schmiedel). Zu einer wirklich befriedigenden und gesicherten Antwort führt folgende Erwägung.

Läfst man den Worten des Textes ihren natürlichen Sinn, so macht Paulus 16b das Zugeständnis, dafs er in früherer Zeit Christum nach fleischlichem (jüdischem) Mafsstabe beurteilt hat. Also bleibt die Alternative: Das geschah entweder vor oder nach seiner Bekehrung, genauer gesprochen, entweder vor oder nach der Christuserscheinung auf dem Wege nach Damaskus, mit der die Bekehrung zum Glauben an den Christus Jesus zeitlich zusammenfällt. Vor der Christuserscheinung hat nun Paulus allerdings Christum insofern nach jüdisch-pharisäischem Mafsstabe beurteilt, als er ihn für einen gekreuzigten Missetäter und für einen Lügenmessias hielt. Allein das konnte er 16b nicht sagen wollen. Nicht nur hätte er statt „Christum" richtiger Jesum schreiben sollen, sondern vor allem würde der Nachsatz unerträglich matt und inhaltsleer. Denn was soll der Gedanke: „Wenn ich auch in meiner pharisäischen Periode Christum für einen Pseudomessias gehalten und verfolgt habe, so tue ich das doch jetzt nicht mehr"? Das ist zu selbstverständlich! Ginge der Vordersatz auf die vorchristliche Zeit des Paulus, so wäre im Nachsatz ein anderer Gedanke zu erwarten, etwa: „so habe ich doch damals auch folgerichtig gehandelt und von einem solchen Messias, der zum jüdischen Messiasideal so wenig pafste, nichts wissen wollen, während meine Gegner zugleich an letzterem und an Jesus als dem Messias festhalten wollen". Darin sind doch alle Ausleger einig, dafs Paulus im V. 16 von seiner Beurteilung Christi im Gegensatz zur Auffassung der zu Korinth gegen ihn agitierenden Lehrer spricht. Wenn er also dem Sinne nach sagt: „Ich kenne Christum nicht mehr nach dem Fleische, während meine Gegner eine solche Auffassung, die ich allerdings früher einmal geteilt habe, immer noch festhalten wollen", so kann er nicht seine ehemalige ungläubige Beurteilung Christi mit der gläubigen seitens der Gegner auf gleiche Stufe stellen wollen, sondern er spricht auch seinerseits von einem gläubigen Kennen Christi, das „Anerkennung einschliefst" (Schmiedel). Ein solches begann für Paulus mit dem Augenblick, da er durch die Christophanie vor Damaskus von der

Messianität Jesu überführt war. Hiermit ist der Anfangspunkt jener Zeitperiode, in welcher Paulus den Herrn nach dem Fleische kannte, mit aller Genauigkeit und Sicherheit festgestellt. Es gilt nur noch den Endpunkt zu fixieren, und diesen gibt Paulus selbst mit aller wünschenswerten Bestimmtheit an. Der Ausdruck „von jetzt an" 16a, der den terminus a quo des „jetzt" 16c und somit den terminus ad quem des vorausgegangenen Kennens Christi nach dem Fleische 16b festsetzt, bezeichnet mit lebhafter Vergegenwärtigung den Augenblick des κρῖναι V. 15, da dem Paulus die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi klar geworden ist. Es ergibt sich somit das überraschende Resultat, dafs Paulus zwei Zeitmomente seines Lebens, die von den meisten Auslegern in den vagen Zeitbegriff seiner „Bekehrung" zusammengeworfen werden, nämlich den Zeitpunkt seiner Christusvision vor Damaskus und den seines Verständnisses des messianischen Kreuzestodes, auf das schärfste dadurch zeitlich trennt, dafs er zwischen beide die Periode seines Kennens Christi nach dem Fleische einschiebt. Wie lange diese Periode gedauert hat, erfahren wir aus dem Galaterbriefe 1, 15f: „Als es aber dem, der mich vom Schofse meiner Mutter an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hatte, gefiel, zu offenbaren seinen Sohn in mir, damit ich ihn unter den Heiden verkündige". Hier unterscheidet Paulus a) seine Aussonderung vom Mutterleibe an, d. h. die Kette von göttlichen Fügungen und Führungen, durch welche er vom Lebensanfang an für den späteren Beruf vorbereitet wurde, b) die Berufung durch das Gnadenereignis der Christusvision, c) die darauf erst folgende Offenbarung des Sohnes Gottes in seinem Innern, d. h. die durch unmittelbare göttliche Erleuchtung bewirkte volle Ausrüstung zum Heidenapostolat, mit andern Worten die Offenbarung des spezifischen Inhaltes des paulinischen Evangeliums (Gal 1, 12). Diese Auffassung, die ich, ohne auf 2 Kor 5, 16 zu achten, schon früher (Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, 1900, 156ff) vorgetragen und eingehend be-

gründet habe, die jedoch bis jetzt einer Würdigung nicht wert befunden wurde, ist nunmehr durch unsere Stelle des zweiten Korintherbriefs, falls obiges Resultat unanfechtbar bleibt, bestätigt und gesichert. Denn der spezifische Inhalt der paulinischen Verkündigung Gal 1, 12 16 ist identisch mit dem messianischen Kreuzestode nach paulinischem Verständnis (2 Kor 5, 14f): die Frohbotschaft für alle von der Erlösung in Christo aus Gnade ohne die Werke des Gesetzes; und in beiden Briefen unterscheidet Paulus mit gleicher Bestimmtheit den Empfang dieses seines Evangeliums der Gnade für alle oder, was dasselbe ist, den Empfang des Heidenapostolates von der früher erfolgten Berufung zum Glauben an den Messias Jesus und zum Apostolat überhaupt. Die Zwischenzeit, während welcher er Christum nach dem Fleische kannte, dauerte mindestens drei Tage (vgl. Apg 9, 9), wahrscheinlicher bis zu seinem Auftreten in den Synagogen von Damaskus (Apg 9, 19), wenn nicht bis zum Weggang aus Damaskus nach Arabien. Gal 1, 16 f fährt nämlich Paulus fort: „Da sofort zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate, auch ging ich nicht [als ich nach einiger Zeit Damaskus verliefs? oder: indem ich sofort Damaskus verliefs?] weg nach Jerusalem zu den vor mir berufenen Aposteln, sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus.“ Es läfst sich nicht sicher entscheiden, ob das „sofort“ nur zum ersten Satz gehört oder auch zum zweiten. In letzterem Falle läge in dem Mifserfolg der Predigt an die Juden zu Damaskus (Apg 9, 20ff) eine psychologische Vermittlung, eine prädisponierende Ursache, für die Offenbarung des Heidenapostolates.

II. Die andere Frage, in welchem Sinne Paulus in jenen ersten Tagen oder Wochen nach dem wunderbaren Ereignis vor Damaskus den Herrn, den er geschaut hatte (1 Kor 9, 1), „nach dem Fleische kannte“, läfst sich nunmehr leicht beantworten. Er beurteilte ihn nach jüdischen Messiasideen, soweit er dies mit dem Glauben an die Messianität Jesu vereinbar fand. Es war ein Glaube an Jesus als den Christus trotz seines Kreuzestodes. Der gekreuzigte Messias

war ihm damals nicht Kern und Stern der Heilsbotschaft, sondern ähnlich wie andern Judenchristen ein Ärgernis, das nur durch die Gewifsheit der Auferstehung des Gekreuzigten überwunden war. Er betrachtete den Messias Jesus als den Nationalmessias der Juden und die treue Beobachtung des mosaischen Gesetzes nach wie vor als Bedingung der Teilnahme am messianischen Reiche. Es fehlten eben seiner damaligen christlichen Erkenntnis jene Stücke, die ihm erst durch neue Offenbarung klar wurden: dafs Christus für alle gestorben und dafs den in Christo Erlösten ein neuer Lebensinhalt gegeben und ein neues Lebensziel gesteckt sei (2 Kor 5, 14f). Darum hielt er damals mit dem Glauben an den Christus Jesus die Beibehaltung des pharisäischen Gesetzeseifers (natürlich eines geläuterten Eifers, wie er ihn Röm 10, 2 an den ungläubigen Volksgenossen rühmt, nicht eines scheinheiligen Eifers, wie ihn Jesus mit Recht gerügt hatte), eben darum auch ein Pochen auf reine Nationalität und tadellose Gesetzesgerechtigkeit (vgl. 2 Kor 11, 22 und Phil 3, 5—7) vereinbar. Seine christliche Erkenntnis war eine noch unvollkommene, unzulängliche, eine Art Vermittlungstheologie (vgl. Estius, Klöpper, Schnedermann, die dieser Fassung, abgesehen von der Frage der Zeitdauer, etwas nahe kamen).

Diese Auffassung, die sich aus der oben erschlossenen Zeitdauer der fraglichen Übergangsperiode von selbst ergibt, wird dadurch bestätigt, dafs sie allein a) dem Text und b) dem Kontext gerecht wird.

a) Die älteren Ausleger liefsen die Frage offen, ob die Worte κατὰ σάρκα mit dem Verbum oder mit dem Objekt zu verbinden seien (vgl. Thomas von Aquin). Die neueren Erklärer geben einmütig zu, dafs nur die erstere Verbindung statthaft sei, verlangen aber zumeist trotzdem eine Deutung im Sinne der zweiten Verbindung, als ob „Christus nach dem Fleische" ein Begriff wäre. Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus 430) behauptet geradezu: „Das Χριστὸν γινώσκειν κατὰ σάρκα geht zurück auf einen Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (Röm 9, 5)." Und Schmiedel meint: „Κατὰ σάρκα

geht nicht auf äufserliche Urteilsweise, sondern auf äufsere Eigenschaften des zu Beurteilenden.“ Unsicher herumtastend sagen nämlich die Ausleger (vgl. Maier, Bisping u. a.), κατὰ σάρκα bezeichne entweder die subjektive oder die objektive Norm des Kennens, d. i. der Satz „ich beurteile irgend einen nach dem Fleische“ könne bedeuten entweder: „ich beurteile ihn nach meinem Fleisch (fleischlichen Standpunkt oder Mafsstab)“, oder aber: „ich beurteile ihn nach seinem Fleisch (nach seinen fleischlichen Eigenschaften)“; nun passe im V. 16 nur die objektive Norm, so dafs Paulus sage, er habe „vormals Christus nur als Josephs Sohn, als blofsen Menschen“ (Maier), „als blofsen Menschen und mit Recht Verfolgten“ (Bisping), „als gekreuzigten Missetäter“ (Weifs), „als Juden und Sohn Davids“ (Holsten) gekannt und beurteilt. Aber diese Deutung des κατὰ σάρκα auf die objektive Norm des Kennens ist unhaltbar aus sachlichen und sprachlichen Gründen. Als „blofsen Menschen“ und als „Missetäter“ kennen auch die judaisierenden Lehrer Christum nicht mehr (wenn sie ihn je so beurteilt haben sollten), während doch 16c implicite sagt, dafs ihr fragliches „kennen“ fortdauert, und „als Juden, Sohn Davids, unter dem Gesetze Gestandenen“ kennt Paulus auch jetzt noch Christum (Röm 9, 5; 1, 3. Gal 4, 4), während doch von einem Kennen die Rede ist, das für ihn gänzlich aufgehört, nicht etwa nur an christologischem Wert viel verloren hat. Sprachlich aber erscheint die Fragestellung, ob die subjektive oder objektive Norm gemeint sei, als unrichtig (vgl. schon Hofmann) und überhaupt gegenstandslos. Gehört einmal κατὰ σάρκα zum Verbum, so bezeichnet es an sich einzig und allein die subjektive Norm: γινώσκω κατὰ σάρκα = γινώσκω κατὰ τὴν ἐμὴν σάρκα. So in allen ähnlichen Fällen: 1, 17; 10, 2 3; 11, 18 (gegen Maier); Röm 8, 4. 12. 13; und an unserer Stelle um so mehr, weil 16b parallel steht zu 16a, hier aber von einem Kennen die Rede ist, nach welchem sich die sittliche Haltung richtet, was eine subjektive Norm fordert. Freilich wer andere nach seinem subjektiven Mafsstab schätzt, wird auf solche Eigenschaften achten, die den Wünschen und Anschauungen des eigenen

Herzens entsprechen, und insofern ist mit der subjektiven Norm des Beurteilens zugleich die objektive gegeben, aber nur als sekundäres Moment, als Folge. Der Sinn von Vers 16a ist also: Seitdem uns klar geworden, dafs unsere σάρξ im Kreuzestode Christi ertötet und wir in Christo Lebenden mit Verzicht auf alle sarkischen Interessen für Christus leben sollen, haben wir dieser göttlichen Heilsabsicht entsprochen. Wir kennen niemand nach dieser σάρξ, nach welcher wir vordem bei uns und andern auf fleischliche Vorzüge (der Abstammung und der Selbstgerechtigkeit) grofsen Wert gelegt haben. Weil nun für das ausgereifte christliche Bewufstsein des Paulus „fleischliches" Urteilen und Verhalten identisch ist mit vor- und aufserchristlichem, sieht er sich veranlafst, ein Zugeständnis zu machen, das jedoch für die jetzige Lage der Dinge bedeutungslos sei, dafs er nämlich eine Zeitlang „fleischliche" und christliche Anschauung für vereinbar hielt. Deswegen fährt er 16bc fort: Wenn es auch eine Übergangszeit gab, in der wir gekannt haben nach dem Fleische Christum [nach jüdisch-pharisäischen Messiasbegriffen und infolgedessen auch die Menschen nach jüdisch-pharisäischer Anschauung], so geschieht das doch jetzt [seit jener besseren Erkenntnis] nicht mehr. 16b enthält also weder eine Steigerung (gegen Heinrici, Klöpper, Beyschlag: „selbst mit Christus mache ich keine Ausnahme"!) noch eine analoge Anwendung (Maier) noch eine Illustration (Cornely, der 16a sehr gut erklärt) von 16a, sondern ein Zugeständnis betreffs der christlichen Vergangenheit, das durch 16c als für die Gegenwart belanglos bezeichnet wird, wobei 16b statt des fleischlichen Kennens der Menschen mit prägnanter Kürze gleich dessen Ursache, nämlich das fleischliche Kennen Christi, genannt ist.

b) Die vorgetragene Auffassung wird, wie durch den unmittelbaren Zusammenhang, so auch durch den Grundgedanken unserer Stelle auf Grund des Kontextes gefordert. Paulus verwahrt sich gegen den Vorwurf, dafs er sich selbst predige, betont die Lauterkeit und Selbstlosigkeit seines Wirkens und will den tiefsten Grund hierfür aufzeigen. Er hat es erkannt,

was des wahren Christen Pflicht und Lebensideal ist, nämlich das Mitsterben mit dem Herrn, das im Kreuzestod Christi prinzipiell und objektiv für alle vollzogen, zur eigenen sittlichen Tat zu machen, d. i. frei von allem fleischlich-selbstischen Streben nur für Christus, in und mit ihm, zu leben, so daſs des Gekreuzigten Opferliebe zu Gunsten aller Menschen das Vorbild für das Sinnen und Trachten des Christen ist. Und — das liegt in dem ὥστε 16 — diese Erkenntnis auch in die Tat umzusetzen, war ihm heiligster Ernst: seitdem kennt er niemand nach dem fleischlichen Maſsstab persönlicher oder nationaler Selbstsucht; wenn er auch eine Zeitlang als Christ den mitgebrachten vorchristlichen Maſsstab beizubehalten suchte, bis ihm die Konsequenzen des Christusglaubens völlig klar geworden sind, so war dies eine Übergangsperiode [und zeigt, daſs er den ähnlichen Standpunkt, den die judaisierenden Lehrer jetzt noch einnehmen, aus eigener Erfahrung kennt, aber als unhaltbar überwunden hat]; daher gilt seitdem für ihn wie für alle Gläubigen: der wahre Christ ist ein neues Geschöpf; das Alte (die fleischliche, jüdisch-pharisäische Anschauung vom Messias und von der verschiedenen Wertschätzung der Juden und Heiden usw.) ist vergangen, er ist neu geworden (vgl. Phil 3, 7 ff). Dem entspricht des Apostels Wirken und Trachten (18 ff). Das zweite ὥστε (17) folgert wohl nicht aus 16, sondern gleichfalls aus 14 f, jedoch nicht so, daſs der negativen Aussage 16 nur die positive desselben Gedankens beigefügt wird, sondern so, daſs 16 eine besondere Folgerung (wie Paulus als Christ die Personen beurteilt), 17 eine ganz allgemeine (wie jeder wahre Christ in seiner ganzen sittlich-geistigen Verfassung umgewandelt und erneuert ist) ausgesagt ist. Paulus hat 14 f auf Grund dessen, was er persönlich erlebt und erfahren, geschrieben; um aber jeden Schein von Selbstruhm abzuwehren, spricht er 14—16 im Plural, seinesgleichen einschlieſsend, und deutet durch den allgemeinen Satz 17 an, er selbst tue nur, was seine Christenpflicht sei, die Gegner aber möchten sich fragen, ob sie wirkliche Christen sind.

Vermutlich wurde dem Paulus von den judaisierenden Lehrern in Korinth vorgeworfen, er predige sich selbst, seine Verkündigung sei verhüllt (4, 3) durch Eintragung subjektivistischer Ideen, wodurch viele und gerade seine Volksgenossen abgestofsen würden, dafür nehme er unterschiedslos die, welche sich melden, auf und lege viel zu wenig Gewicht auf die sittlichen Forderungen, die betreffs der Juden auch die gesetzlichen Vorschriften einschlössen. Deshalb verweist er auf das tiefste Motiv seines Eifers und auf das Bewufstsein heiliger Verpflichtung (13—20) und reiht sofort eine ernste Sittenmahnung an (5, 21; 6, 1 ff). Freilich konnte nun 16 von den Gegnern mifsdeutet werden, als ob Paulus die nationalen Vorzüge der Juden und die menschliche Erscheinung und Natur Christi in Abrede stellen wolle. Darüber kam es naturgemäfs in der Folge zu persönlichen Auseinandersetzungen, und den Ertrag der Streitreden, die der Apostel zu Korinth mit seinen Gegnern geführt, hat er im Römerbrief niedergelegt. Daher dürfen wir Röm 1—11 als den authentischen Kommentar zu unserer Stelle ansehen, speziell Röm 1, 16 (πρῶτον); 3, 2; 9, 1—5; 10, 1; 11, 13 f als Replik gegen die Mifsdeutung von 16 a, desgleichen Röm 1, 3 und 9, 5 als Replik gegen die Mifsdeutung von 16 b.

Ist die vorgetragene Erklärung in der Hauptsache richtig, so fällt erwünschtes Licht auf Stellen wie 2 Kor 4, 6; Phil 3, 7; Gal 1, 12 16, die auf dieselbe Vollerkenntnis der christlichen Heilswahrheit gehen wie 2 Kor 5, 14 f. Es ist der Beweis erbracht, dafs die messianischen Einsichten des Paulus stufenweise gereift sind, und das Problem der psychologischen Vermittlungen der Bekehrung desselben erfährt eine wesentliche Umgestaltung, da ein doppelter Umschwung im Geiste des Paulus zu erklären ist, zuerst der vom Christenverfolger zum Christusgläubigen, sodann der von der judaistischen Auffassung des Messias Jesus zur geläuterten universalistischen Messiasidee. Die bei den Kritikern beliebte Annahme, als habe Paulus schon vor seiner Christophanie all die Konsequenzen klar erkannt, die sich für den Fall der Messianität

Jesu aus dessen Kreuzestod ergeben, erweist sich als auf irrigen Voraussetzungen beruhend, und die Holstensche Visionstheorie hat zugleich ihren berückenden Reiz verloren. Die „so ansprechende Vermutung, daſs der Heidenapostolat gleichsam eine erst nachgehends gereifte Frucht des Tages von Damaskus, daſs auch der Universalismus der Weltreligion eine erst später gezeitigte Entwicklungsphase des paulinischen Denkens und Wirkens darstellen solle“ (Holtzmann, Neutest. Theol. II 60), ist, freilich in anderem Sinne als bei „Straatmann, B. Weiſs, Klöpper, Clemen“, durch das „entscheidende Selbstzeugnis des Paulus selbst“ (Holtzmann a. a. O.) als Tatsache sichergestellt, im Einklang mit Apg. 9 und 22, während Apg 26, 17 f als summarische Zusammenfassung (vgl. Felten z. St.) zu verstehen ist.

---

## Miszelle zu 2 Petr 2, 15.

Das Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ bildet seit langem eine crux interpretum. Balaams Vater hieſs בעור, was die LXX mit Βεωρ oder Βαιωρ wiedergeben. Josephus und Philo nennen Balaams Vater nicht. Zahn (Einleitung[2] II 110) hält Βοσόρ für textkritisch sicher. Durch Hineinkorrigieren des Βεωρ ist in manchen Hss sogar Βεωορσορ entstanden (s. Tischendorfs Apparat zur Stelle). Die Vulgata hat merkwürdigerweise „ex Bosor“, faſst also letzteres als Ortsnamen. Zahn (a. a. O.) ist geneigt, in Βοσορ eine künstliche Rückhebraisierung der (mit Recht) als aramäisch angenommenen Form בעור (צ = ע) zu sehen. Dies hat bei einem Eigennamen jedenfalls sehr wenig für sich und ist eine schon vor Zahn von manchen versuchte Ausflucht. Noch mehr sträubt sich פתור dagegen, als aramäische Originalform für ein rückhebraisiert gedachtes Bosor zu dienen. Ich glaube im folgenden den Schlüssel zur Lösung des Rätsels mit Hilfe von keilinschriftlichen Angaben zu bieten.

Die Stadt Pethor, aus der Balaam berufen wird, kommt öfter in den Inschriften Salmanassars II. (859—825 v. Chr.) vor. Sie heifst dort Pitru und liegt am linken Ufer des Sadjûr, eines rechten Nebenflusses des Euphrat[1]. Dort in der Nähe liegt ein Gebirge, das Tiglat Pileser I. (um 1100 v. Chr.) in seiner grofsen Inschrift 5, 59 Bi-eš-ri nennt, und an dessen Fufse sechs Städte gelegen waren, welche er eroberte. Damit ist wohl das Gebirge Bi-su-ru bei Assurnaṣirpal (884—860) identisch. In derselben Gegend rechts vom Euphrat liegt eine Stadt Til Bašeri, die Salmanassar II. unter einer Gruppe von sechs Festungen des Landes Bit Adini nennt. Das stimmt sehr gut zu der Nachricht Tiglat Pilesers I. über die sechs Städte am Fufs des Gebirges Bi-eš-ri. Til Bašeri ist das heutige Tell Bašer südöstlich von ʿAintab am Oberlauf des Sadjûr.

Offenbar sind Bešri, Bisuru und Bašeri Varianten eines und desselben Namens, der eine gebirgige Gegend am Sadjûr bezeichnet. Ebendort ist Pethor, die Heimat Balaams, zu suchen. Was liegt näher, als in Βοσόρ die Gräzisierung von Bašer zu erblicken? Dann ist Bosor allerdings nicht eine Umformung aus Beʿor, dem Namen von Balaams Vater, sondern die Bezeichnung einer Gegend. Das stimmt wieder mit der Version der Vulgata „Balaam ex Bosor“. Das griechische τοῦ Βοσόρ mit „aus Bosor“ zu übertragen, geht nicht an. Es drängt sich die Vermutung auf, dafs dem lateinischen Übersetzer eine entsprechende uralte Lesart vorlag, die einzig als richtig anzunehmende, welche sonst verloren gegangen und nur durch die Vulgata erhalten blieb — ein äufserst interessanter Fall zur Geschichte des Textes. Man könnte zwar die Möglichkeit erwägen, ob nicht eine volkstümliche Verwechslung der in etwa ähnlich klingenden Namen Bašer und Beʿor den heiligen Petrus veranlafst habe, den in den Sagen der palästinensischen Juden jetzt noch sehr populären Balaam (Sohn) τοῦ Βοσόρ zu nennen.

---

[1] Auf Billerbecks Karte in Keilinschr. u. Altes Test.[3] ist Pitru unrichtig eingetragen.

Indessen ist diese Annahme einer volkstümlichen Verwechslung von Land und Vater weniger wahrscheinlich, da sie in der Bibel keine Stütze findet, zumal Βεωρ auf das genaueste überall überliefert ist. Es dürfte darum der andere Erklärungsversuch vorzuziehen sein; nur die Vulgata hat mit ihrem „ex Bosor" die richtige Originallesart getroffen und erhalten, während alle übrigen Texte einer falschen Variante folgten.

Beachtenswert ist, dafs das samaritanische Targum an beiden Stellen, wo Pethor genannt wird (Nm 22, 5 und Dt 23, 5), פשורה schreibt (so die mir einzig zugängliche Ausgabe von Brüll). Eine „Hebraisierung" aus פתור kann es nicht sein, da der Samaritaner die Tendenz zeigt, hebräische Eigennamen in ihrer dermaligen aramäischen Form anzuführen, also von einer „Rückhebraisierung" aramäischer Namen weit entfernt ist. Vgl. die Wiedergabe von בשן durch בתנין. Der Übersetzer wufste von der Existenz eines Distriktes Bašer in der Heimat Balaams. Pethor war ihm wohl nicht mehr geläufig, und er „korrigierte" es unter dem Einflufs der Form Bašer (eventuell Bisur) zu פשור. Die Verwechslung von ב und פ bildete wie sonst öfter keine unüberwindliche Instanz. Die samaritanische Variante ist also eher eine Bekräftigung obiger Ausführungen über Bosor.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

# Besprechungen.

**Loisy, Alfred**, *Evangelium und Kirche.* Autorisierte Übersetzung nach der zweiten, vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von *Joh. Grière-Becker.* 8° (IV u. 189) München 1904, Kirchheim. M. 4.—; geb. M. 5.—

Über die Kontroversen anläfslich des Buches von Loisy: *L'Évangile et l'Église,* ist in der BZ schon Bd. I, S. 207f und 415 berichtet worden. Das durch die Zensurierung von seiten mehrerer französischer Bischöfe inhibierte Buch selbst blieb der Redaktion der BZ ebenso unzugänglich wie das jüngst erschienene des gleichen Verfassers: *Autour d'un petit livre,* worin derselbe sich mit seinen Kritikern auseinandersetzt. Erst die in einem deutschen Verlage erschienene deutsche Übersetzung der zweiten Auflage, welche in Frankreich infolge des kirchlichen Verbotes nicht publiziert wurde [inzwischen ist dies doch geschehen], setzt den Referenten in die Lage, die früheren, aus sekundären Quellen geschöpften Notizen zu ergänzen. Ein Vergleich mit der ersten Auflage ist aus dem angegebenen Grunde auch nicht möglich. Doch finde ich einige von der Kritik an der ersten Auflage beanstandete Stellen (z. B. über Inspiration) in dieser Übersetzung nicht.

Der Zweck des Buches L.s ist eine Auseinandersetzung mit Harnacks *Wesen des Christentums.* Hierbei möchte sich der französische Abbé auf einen neutralen Standpunkt stellen. Als unbeteiligter Beobachter, lediglich als Kritiker und Historiker will L. die Entwicklung des Christentums betrachten und hierbei zeigen, wie eng und einseitig Harnack das Wesen des Christentums als das Bewufstsein von Gottes Vatergüte bestimmt hat. L. legt auf diese rein historische Beurteilungsweise grofsen Wert und bringt sie in Gegensatz zur theologischen Auffassung, die auch den Wahrheitsgehalt einer Idee prüft (vgl. S. 36). Er möchte also — wenn wir ihn recht verstehen — dem Christentume gegenüber ähnlich verfahren wie etwa ein Historiker, der sich das Leben und die Religion Mohammeds zum Gegenstand erwählt hat. Methodisch betrachtet hat dieser Standpunkt seine Berechtigung und einem Gegner wie Harnack gegenüber war er auch der einzig wirkungsvolle. Aber durch historische Quellenanalyse und Kritik mag der Mohammedanismus klar zu legen sein, die Bedeutung des Christentums ist dadurch nicht zu erschöpfen. Man gelangt auf diesem Wege wohl zur Schale, aber nicht zum Kern; man kann die Fundamente legen, das Gebäude selbst wird so nicht aufgebaut. Der Gegensatz zwischen historischer und theologischer Betrachtungsweise darf also nicht als ein sich ausschliefsender betrachtet werden. Der wahre Theologe wird auch historisch denken, und der Historiker, der nicht auf der Oberfläche bleiben will, mufs auch theologische Gesichtspunkte beiziehen.

Doch folgen wir nun L. auf seinen rein historischen Pfaden! Seine Untersuchungen gliedern sich in sechs Abschnitte: 1. Die evangelischen Quellen. 2. Das Himmelreich. 3. Der Gottessohn. 4. Die Kirche. 5. Das christliche Dogma. 6. Der katholische Kultus. Während Harnack in der Entwicklung des Christentums eine Abirrung von seinem ursprünglichen Wesen erblickt, kommt L. zu dem Resultate, „dafs das Christentum in

der Kirche und durch sie gelebt hat und dafs das Forschen nach einer Quintessenz durchaus nicht nötig ist, um es zu retten“ (S. 189). Zweifellos finden sich unter L.s Ausführungen ganz hervorragende Partien — ich denke z. B. an seine Ausführungen über die Notwendigkeit der Sakramentalität einer Religion (S. 177f) —, die drei Abschnitte indes, welche besonders in das Programm der BZ fallen, sind auch vom rein historischen Standpunkt aus betrachtet vielfach zu beanstanden. Der mit der neueren protestantischen Literatur vertraute Leser findet bei L. die dort vorgetragenen Lehren im wesentlichen wieder. Indes nicht daraus soll dem Verfasser ein Vorwurf gemacht werden — wenn diese Ideen wahr sind, so ist es gleichgültig, woher sie stammen —, sondern daraus, dafs er dieselben so vertrauensselig und unbesehen übernommen hat. Sehen wir hierbei ab von L.s Darstellung der Entstehungs- und Quellenverhältnisse der Evangelien — hier sind mehr Einzelheiten diskutabel —, so ergibt sich als erster Bedenken erregender Punkt der aus der modernen Kritik übernommene Versuch, zwischen dem wahren Lebensbilde Jesu und der in den Evangelien niedergelegten Schilderung eine mehr oder minder grofse Differenz einzutragen. L. spricht von einer allegoristischen Tendenz der johanneischen Chronologie (S. 24) und opfert bei manchen synoptischen Berichten den „Buchstaben der Geschichte“ (S. 25). Die Evangelisten haben „eine gewisse Idealisierung und Systematisierung der Reden und Tatsachen“ (S. 27) vollzogen, wobei „sich überall eine gewisse Übertreibung der ursprünglichen Tatsachen zeigt“ (S. 30).

Nirgends wäre es nun mehr angebracht gewesen, den eingehendsten und gewissenhaftesten Detailbeweis zu liefern, als gerade hier. Von dieser Verpflichtung entbindet auch nicht der programmatische Charakter der Schrift L.s. Die Sache ist zu wichtig. Denn was in Frage steht, ist nichts Geringeres als die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte. Dafs menschliche Berichte über historische Tatsachen — und solche bleiben ja auch die Evangelien trotz ihres Offenbarungscharakters — relativ sind, dafs sie den Eindruck wiedergeben, welchen die Berichterstatter selbst empfangen haben, dafs sie systematisieren, ist a priori klar. Mufs aber damit ein Bericht unwahr werden? Was anderes heifst es aber, von Allegorisierungen, Idealisierungen und Übertreibungen reden, als mildere Ausdrücke für eine unwahre Berichterstattung wählen? Wenn Johannes oder „der Verfasser des vierten Evangeliums“, wie L. sich gerne ausdrückt — wohl um seine Bestreitung der Echtheit dieses Evangeliums anzudeuten —, $3^1/_2$ Jahre, „die messianische Zahl“, als Dauer des öffentlichen Amtes Jesu angibt (S. 24), und es war nicht wirklich so, so hat er Unwahres erzählt. Und wenn „die davidischen Genealogien“ nicht „Bestand haben“, sondern nur „bedeuten, dafs Jesus der Christus ist“ (S. 25), so haben Matthäus und Lukas sich einer Fälschung — mag sie noch so harmlos dargestellt werden — schuldig gemacht. Widersprüche unter den Evangelisten, insbesondere zwischen Johannes und den Synoptikern, sollen nun diese unwahre Berichterstattung beweisen. L. weist natürlich nur auf solche hin, ohne ihr tatsächliches Vorhandensein näherhin zu erörtern. Er ignoriert hier vornehm die grofse Anzahl alter und neuer bedeutender und ehrenwerter Exegeten, welche diese Widersprüche nicht anerkennen. Vermutlich trägt in den Augen L.s ihre Harmonistik von vornherein das Stigma der Tendenz. Tendenzlos und darum akzeptierbar erscheinen ihm nur die Resultate der modernen kritischen Schule. Es ist natürlich hier nicht der Platz, die von L. lediglich behaupteten Widersprüche zu widerlegen. Andern Forschern waren diese „Inkongruenzen“ zwischen den Evangelien immer der Beweis, dafs die Berichterstatter aus dem Vollen schöpften und nicht ängstlich auf eine Harmonie des Ausdrucks zu achten brauchten. Die Wahrheit bedarf solch äufserer Stützen nicht. Auch scheint es mir viel mehr nach dem Geist und Empfinden der Evangelisten selbst, also rein historisch gesprochen zu

sein, wenn man, statt sie der Idealisierungen und Übertreibungen zu zeihen, mit ihnen bedauert, dafs der Raum von 16 bis 28 Kapiteln nach heutiger Zählung nur ausreicht, um einen kleinen Teil der Erinnerungen an den Meister niederzulegen, dafs also ihr Wort nicht im stande ist, die ideale Fülle des Lebens und der Lehre Jesu auszuschöpfen.

Den Zentralpunkt der Lehre Jesu sieht L. wie die moderne Kritik seit Ritschl in der Idee vom Reiche Gottes, die aber nach ihm rein eschatologisch aufzufassen ist. Das Reich Gottes ist noch nicht gekommen, sondern steht in Bälde zu erwarten. Ähnlich dachte Jesus über seine eigene Aufgabe. Er erkannte und offenbarte es auch gegen Schluſs seines Lebens, dafs er der Messias sei. Wie neuerdings auch andere katholische Theologen (vgl. BZ I 207) erblickt L. in dem Ausdrucke „Gottessohn" lediglich die Messianität Jesu ausgesprochen. Aber auch dieses Amt ist nach L. ein rein zukünftiges, bei der Parusie sich vollziehendes.

Wer dieser Auffassung der Lehre Jesu gegenüber etwa die Lehre Pauli, des ältesten christlichen Theologen, geltend machen und darauf hinweisen möchte, dafs Paulus andern Wahrheiten, vor allem dem Erlösungstode Jesu, eine zentrale Stellung in der christlichen Lehre verleiht, der wird von L. belehrt, dafs eben die Lehre Jesu bis zu Paulus schon eine bedeutsame Entwicklung (Evolution) durchgemacht und dafs Paulus in seiner Spekulation und Systematik den Schwerpunkt der Lehre Jesu bereits verlegt hat. Nur wird Harnack gegenüber festgehalten, dafs diese Weiterbildung keine Verirrung, sondern ein konsequentes Anknüpfen an die früheren Elemente, die notwendig dazu drängten, gewesen ist.

Zum Erweise dieser Evolution der Lehre Jesu durch Paulus ist es natürlich nötig, klar herauszustellen, was Jesu Lehre war und was Paulus dazugetan hat. Nun finden sich aber bei den Synoptikern da und dort Bemerkungen, die mit der als spezifisch paulinisch ausgegebenen Lehre identisch sind. Synoptische Berichte über die Einsetzungsworte des Abendmahls lauten ähnlich wie bei Paulus (1 Kor 11, 24 f). Ja der von der modernen Kritik so bevorzugte Markus (10, 45) wagt es sogar, den Satz Jesus in den Mund zu legen: Dieser sei gekommen, „sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben". Das natürlichste wäre nun, zu folgern, dafs also Pauli Abendmahls- und Erlösungslehre eben mit der Lehre Jesu stimme. Die moderne Kritik und L. wählen aber einen andern Schluſs. Die Evangelisten haben sich von Paulus beeinflussen lassen und waren unhistorisch genug, eine Lehre Pauli als Lehre Jesu auszugeben. Man hat so erreicht, was man beweisen wollte. Was dagegen sprach, wurde einfach mundtot gemacht.

Es ist das aber ein Verfahren, das der Willkür und Subjektivität einfach Tür und Tor öffnet. Tatsächlich bieten sich denn auch dem, der die nicht beneidenswerte Aufgabe hat, die moderne neutestamentliche Literatur zu verfolgen, Beispiele in Fülle dafür dar, wie das, was der eine Kritiker für nicht authentisch und für eine Interpolation späterer Zeiten erklärt, von einem andern verteidigt und anderes dafür fallen gelassen wird. Es ist entsetzlich wenig, worüber man einig ist, meist nur das, womit man Widersprüche unter den Evangelien und ähnliches beweisen zu können glaubt.

Einer solchen Methodik schliefst sich denn L. bedingungslos an. Die Stelle, welche entschieden ein Schongekommensein des Reiches Gottes ausspricht (Lk 17, 20 f), ist nach ihrer „Authentizität" nicht „sehr verlässig" (S. 49). Ein gewifs nicht im Rufe kirchlicher Voreingenommenheit stehender protestantischer Gelehrter, E. Schürer, äufsert sich neuerdings bezüglich der gleichen Stelle gerade umgekehrt (vgl. ZThK XIII 454). Ein anderes Wort Jesu „ist, ungeachtet seines Vorkommens in zwei Evangelien, wenigstens in seiner jetzigen Form ein Produkt der christlichen Tradition der ersten Zeiten" (S. 65). Beliefse es L. bei der Form, so wäre ja wenig einzuwenden; aber gerade das Bestreben, Inhalt und Form, Idee und Ausdruck

durcheinanderzumengen, scheint allmählich unter den modernen Kritikern Platz zu greifen (vgl. oben S. 62f) und ist auch von L. akzeptiert.

Die Beurteilung der letzten drei Abschnitte des Buches von L., die ja fast durchweg über die neutestamentliche Periode hinausgreifen, sei den Kirchen-, insbesondere den Dogmenhistorikern überlassen. Vom exegetischen, und zwar vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus ist zu bedauern, dafs sich L. so willenlos der Methode der modern protestantischen Kritik überlassen hat. Er scheint von den Vorzügen derselben, ihren grofs angelegten, geistreichen, programmatischen Ideen, die schon auf viele eindrucksvoll gewirkt haben, bestochen worden zu sein und hat dann die tiefgehenden Fehler dieser Kritik, Vernachlässigung des einzelnen, Willkür und Subjektivität bei Beurteilung von Echtheitsfragen und ähnliches, mit in den Kauf genommen. —

Diese Zeilen waren bereits geschrieben, als im Dezember 1903 die Zensurierung dieses und einiger anderer Werke L.s durch die Congregatio Indicis und s. Officii bekannt wurde. Mögen dadurch die weiteren Forschungen des zweifellos hochbegabten französischen Exegeten in gemäfsigte Bahnen gelenkt werden, damit nicht die historisch-theologische Forschung an sich durch solche Exzesse in manchen Kreisen in Mifskredit komme!

München. Jos. Sickenberger.

**Belser, Dr. Joh.**, o. Prof. d. Theol. a. d. Univ. zu Tübingen, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn.* Nach den vier Evangelien ausgelegt. gr. 8° (VIII u. 524) Freiburg i. Br. 1903, Herder. M. 8.—

Schon wieder legt der unermüdliche Vertreter des NT zu Tübingen eine gröfsere Arbeit vor, ermutigt, wie er in der Vorrede sagt, durch die freundliche Aufnahme seiner Neutestamentlichen Einleitung von seiten der Fachgenossen (vgl. BZ I 79 ff) und die rasche Verbreitung derselben in den weitesten Kreisen. Und was er bietet, ist abermals eine reife und köstliche Frucht, eine umfassende Bearbeitung der Leidens- und der Verklärungsgeschichte des Herrn. Die Masse des Stoffes hat er in drei Hauptteile gegliedert: „Die Vorgeschichte des Leidens von der Beschlufsfassung des Synedriums betreffs der Tötung Jesu bis zum letzten Abendmahle“ (S. 3—123), „Die eigentliche Leidensgeschichte vom Abendmahle bis zum Begräbnis“ (S. 124—453), „Die Geschichte von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt“ (S. 454—516). Auf Beigabe einer deutschen Übersetzung der Evangelientexte hat er im Interesse einer Beschränkung des Umfangs verzichten zu sollen geglaubt. Dagegen ist er auch diesmal bestrebt gewesen, „über keine Schwierigkeit mit Stillschweigen hinwegzugehen und bei Entscheidung von Streitfragen stets eine bestimmte Antwort zu geben“ (Vorrede).

Es ist ein ebenso anziehendes wie dornenreiches Thema, welches B. sich wählte. Das Schlufsdrama der evangelischen Geschichte oder der Schlufsakt des evangelischen Dramas hat von jeher in einem Mafse wie kein anderer Abschnitt des Lebens des Herrn die fromme Betrachtung sowohl wie die gelehrte Forschung gereizt und gefesselt. Bei B. führt ausschliefslich die Forschung das Wort. Er wollte auf Grund der skizzenhaften und nicht selten auch rätselhaften Quellenberichte ein möglichst genaues und vollständiges Bild des historischen Hergangs zeichnen, und zu einer glücklichen Lösung dieser Aufgabe war er in besonders hohem Grade qualifiziert. Die einzelnen Texte mit ihren jedesmaligen Entstehungsverhältnissen und Zweckbeziehungen sind ihm „heimatlich vertraut“. In jahrelanger Übung hat er gelernt, sich mit liebender Hingabe in diese Urkunden zu versenken und dieselben unmittelbar auf das eigene Innere wirken zu lassen. Sie sprechen für ihn, auch wo sie schweigen. Stummen Winken, dunkeln Anklängen entlockt er mit Takt und Verständnis bedeutungsvolle Aufschlüsse. Die

Wärme der persönlichen Teilnahme hebt und belebt seine ganze Darstellung und gibt ihr eine Farbenfrische, welche auch das Interesse des Lesers gefangen hält, gleichsam zum Ersatz dafür, dafs die Anziehungskraft des Gegenstandes selbst nicht ganz und voll zur Geltung kommt.

Das letztere, welches ich als einen Übelstand empfinde, ist dadurch bedingt, dafs dem Leser kein ausreichender Einblick in den Quellenbefund eröffnet wird. Der Inhalt der evangelischen Berichterstattung wird nämlich nur mit kurzen Strichen angedeutet oder auch einfach als bekannt vorausgesetzt, und sofort beginnt die harmonistische Ausgleichung und Vermittlung der verschiedenen Berichte, die historisch-chronologische Eingliederung des Hauptmomentes der Erzählung, die Klarstellung der zweifelhaften oder bestrittenen Nebenumstände. Dieser Kommentar beherrscht das ganze Feld. Der Text selbst und seine Eigenart tritt in den Hintergrund. Sehe ich recht, so würde es weit zweckdienlicher gewesen sein, zunächst und vor allem die Evangelisten zu Worte kommen zu lassen. Mochte immerhin an einzelnen Stellen, wie bei den Kapiteln des Johannesevangeliums über die sog. Abschiedsreden, ein Auszug oder ein Referat genügend erscheinen, im allgemeinen würde es sich um so dringender empfohlen haben, die Aussagen der Gewährsmänner selbst unversehrt und unverkürzt wiederzugeben und nach Möglichkeit zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen, zu einem einheitlichen Texte zu verschmelzen. In dieses Mosaik hätte ein grofser, vielleicht der gröfste Teil des Kommentars, zu knappen Glossen verdichtet und durch eigenen Satz kenntlich gemacht, eingeflochten werden können.

Der Kommentar ist gründlich, ja in gewissem Sinne erschöpfend, insofern nämlich, als B. wirklich, der Ankündigung der Vorrede entsprechend, keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht und auf Streitfragen stets eine bestimmte Antwort erteilt. Die Wirklichkeit spottet sogar der Ankündigung. B. ist immer schnell entschlossen, voll Vertrauen zu den Eingebungen des Augenblicks und geneigt, zu wagen, ohne viel zu wägen. So oft er über Schwierigkeiten klagt, er weifs jedesmal zum Ziele zu kommen. Nur ganz ausnahmsweise sieht er sich auf eine blofse Vermutung angewiesen. Nicht selten aber möchte man fast meinen, er halte sich für verpflichtet, alles zu wissen, alle Zeichen zu deuten und jeden Schleier zu lüften und die ungewissesten Daten bis auf Jahr und Tag und Stunde zu fixieren. Mir will diese Art und Weise nicht gefallen. Der Unkundige mufs irregeführt werden, und der Kundige kann nur den Kopf schütteln. Denn einen Widerspruch bis auf die Wurzeln auszurotten, dazu gräbt B. nicht tief genug. Ich achte und schätze sein Urteil. Bei einer ganzen Menge von Problemen aber, über welche die Vorzeit gestritten hat und die Nachwelt streiten wird, würde ein geschichtlicher Überblick über den Entwicklungsgang der Forschungsarbeit noch schätzenswerter gewesen sein.

Der Geschichte der Exegese bringt B. überhaupt sehr wenig Interesse entgegen. Die unablässigen polemischen Auseinandersetzungen sind fast ausschliefslich an die Adresse einzelner Autoren der neuesten Zeit gerichtet. Den Leistungen früherer Jahrhunderte wird nicht viel Bedeutung beigemessen. Selbst Augustins Bücher De consensu evangelistarum, welche sich inhaltlich so nahe mit dem vorliegenden Buche berühren und zugleich so mächtigen Einfluſs auf die Harmonistik späterer Generationen erlangt haben, werden nur einigemal angezogen. Ungestraft indessen darf man auf keinem Gebiete die Alten beiseite schieben. An mehr als einem Punkte hätten sie auch B. wertvolle Fingerzeige geben können.

Gewissermafsen als Illustration zu dem Gesagten mögen noch einige Bemerkungen zu den Paragraphen über das letzte Abendmahl folgen. Dafs B. nunmehr, nachdem er bis vor kurzem der sog. Antizipationshypothese das Wort geredet, das letzte Abendmahl auf den Abend des 14. Nisan ansetzt, begrüfste ich mit besonderer Freude. Warum freilich

jetzt erst „der Augenblick gekommen“ sein soll, „wo die lang und viel erörterte Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles eine endgültige glückliche Lösung finden kann“ (Vorrede), vermochte ich nicht recht einzusehen, weil ich die jetzige Auffassung B.s schon seit zwanzig Jahren vorgetragen habe. Ob der denkwürdige Tag gerade der 14. Nisan des Jahres 783 der Stadt gewesen sei, erscheint mir auch sehr zweifelhaft, kann aber hier dahingestellt bleiben (B. bekennt sich zu den chronologischen Ergebnissen van Bebbers, auch zu der Hypothese von der einjährigen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn; vgl. van Bebber oben S. 67 ff). Ich möchte nur darauf hingewiesen haben, dafs, trotz des vollen Einverständnisses über den Tag, in der Erklärung jener Äufserungen des Johannesevangeliums, welche den Anstofs zu der Antizipationshypothese gaben, unsere Wege leider noch weit, sehr weit auseinandergehen. Das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα Jo 13, 1 soll nach B. (S. 140 ff) soviel als am Vorabend des Hauptfesttags der Paschaoktav, d. i. am Vorabend des 15. Nisan, sein, und der Evangelist soll mit dieser Zeitangabe das Abendmahl, bei welchem der Herr seinen Jüngern durch die Stiftung des eucharistischen Opfermahles einen ausgezeichneten Beweis seiner Liebe gab, auf den Abend des 14. Nisan verlegen (ebenso van Bebber oben S. 74). Ich meine, „vor dem Paschafeste“ könne nur soviel als vor dem Abend des 14. Nisan sein, und dem Evangelisten schwebe hier der Morgen des 14. Nisan vor Augen, die Stunde, zu welcher der Herr seinen gröfsten Liebesbeweis durch den Auftrag an die Jünger, die Vorkehrungen für die Feier des Paschamahles zu treffen, anbahnte und einleitete. Ich trete also der Deutung bei, welche B. (S. 150) mit den Worten abweist: „Das ist eine sophistische Interpretation.“ Noch tiefer, wo möglich, sinken die Aussichten auf Verständigung gegenüber der Stelle Jo 18, 28. B. hat die Auslegung, welche mir die richtige zu sein scheint, überhaupt nicht der Erwähnung wert gehalten, also wohl von vornherein als ausgeschlossen betrachtet. Er erklärt (S. 141): „Die Hierarchen befürchteten, beim Eintreten in den Palast des Pilatus durch das daselbst vorhandene gesäuerte Brot eine Verunreinigung zu kontrahieren und dadurch an der Darbringung der am Osterfest üblichen Lob- und Dankopfer und an dem Genufs der Festopfer gehindert zu werden“ (ebenso van Bebber S. 75). Ich erkläre: die Synedristen befürchteten, durch das Betreten des heidnischen Hauses sich zu verunreinigen — das gesäuerte Brot bleibt aufser Betracht, weil die Synedristen auf keinen Fall eingetreten sein würden, um zu frühstücken — und dadurch an dem nachträglichen Genusse des Paschalammes verhindert zu werden. Denn φαγεῖν τὸ πάσχα heifst nicht „die Feier des Osterfestes begehen durch Darbringung von Festopfern“ (S. 141), sondern: das Paschalamm essen. Dies dürfte schon Roth (Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg i. Br. 1874, 46 ff) gegen Langen siegreich nachgewiesen haben.

Am Morgen des 14. Nisan erteilte der Herr, wie schon bemerkt, den Jüngern die Weisung, in einem Hause zu Jerusalem, welches genau bestimmt wird, „das Paschamahl zu bereiten“. Wenn Matthäus (26, 18) den Herrn sagen läfst: „Gehet in die Stadt zu dem und dem“, so will er nicht die Worte des Herrn mitteilen, sondern den Hauptinhalt andeuten. Die Erklärung des πρὸς τὸν δεῖνα bei B. (S. 144) läuft auf das Richtige hinaus, steht aber an Klarheit und Sicherheit hinter der Erklärung des „ad quemdam“ bei Augustin (De cons. evang. II, 80, 157) nicht wenig zurück. Die Frage, ob der Besitzer des Hauses früher schon vom Herrn um Überlassung seines Saales ersucht worden sei, hat B. nicht aufgeworfen. Mit vollster Entschiedenheit und wohl mit Recht pflichtet er der Annahme bei, dieser Saal sei das sog. Cönaculum gewesen, in welchem die Jünger am Pfingsttage versammelt waren (S. 144).

Die Feier des Paschamahles begann „um 6 Uhr“ (S. 152). Der herkömmliche Ritus ward genau innegehalten. Die Darreichung des vierten

und letzten rituellen Bechers begleitete der Herr mit der Erklärung, er werde von nun an nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks, bis das Reich Gottes gekommen sein werde (Lk 22, 17—18). „Auf das Wort Jesu vom Kommen des Reiches Gottes erhob sich unter den Jüngern der Rangstreit; an diesen schloſs sich die Fuſswaschung und die Entfernung des Verräters an; hierauf erfolgte die Einsetzung der Eucharistie“ (S. 156). So B. Daſs die Einsetzung der heiligen Eucharistie nach Abschluſs der jüdischen, vorbildlichen Paschafeier erfolgte, steht unumstöſslich fest. Ich stimme aber auch darin zu, daſs der Rangstreit der Jünger an das Wort des Herrn vom Kommen des Reiches Gottes anknüpfte und sich um die Frage drehte, wer in diesem Reiche die höhere Stellung einnehmen werde. Endlich halte ich es auch zwar nicht für sicher, aber doch für wahrscheinlich, daſs jenes Wort des Herrn bei Darreichung des Bechers Lk 22, 17 gesprochen worden ist. Aber wie will B. beweisen, daſs dieser Becher der vierte rituelle Paschabecher gewesen sei? Dieser Becher war vielmehr kein anderer als der Becher Lk 22, 20, und dieser war kein anderer als der Becher Mt 26, 27 und Mk 14, 23. An allen diesen Stellen handelt es sich nicht um einen der vier rituellen, sondern um einen fünften, vom Ritus nicht vorgeschriebenen, aber zugelassenen Becher, den eucharistischen Becher, den Becher, welchen der Herr zur Konsekration des Weines benutzte. Hat demnach das Wort des Herrn sich an die Darreichung des Bechers Lk 22, 17 angereiht, so ergibt sich, daſs dasselbe der Einsetzung der heiligen Eucharistie nicht voraufging, sondern nachfolgte, und wenn wirklich dieses Wort den Ausgangspunkt des Rangstreites gebildet hat, so ergibt sich weiterhin, daſs auch der Rangstreit erst nach der Einsetzung der heiligen Eucharistie eine Stelle finden kann. Damit ist die ganze Konstruktion B.s erschüttert, die Reihenfolge der Ereignisse sozusagen völlig umgekehrt. Auffallen muſs, daſs B. nicht einmal den Versuch macht, die These, daſs der Becher Lk 22, 17 der eucharistische Becher sei, zu entkräften. Ist sie ja doch auch schon von Augustin (a. a. O. III, 1, 2), von Maldonat (zu Mt 26, 27 und 29) und von unzähligen andern vertreten worden. Mir scheint sie ganz gesichert zu sein. Hat auch Judas die heilige Kommunion empfangen? B. antwortet: Nein. Vor der Einsetzung der heiligen Eucharistie, „etwa 9 Uhr abends“ (S. 162), habe Judas den Saal verlassen. Ich möchte die Frage bejahen. Um von andern Indizien, welche allerdings verschiedener Auffassung unterliegen, zu schweigen, so dürfte das πλήν Lk 22, 21, ein Wörtchen, welches B. gar keiner Notiznahme würdigt, die Anwesenheit des Verräters bei Einsetzung der heiligen Eucharistie zur Voraussetzung haben. Auch über die letzten Worte, welche Judas mit dem Herrn im Saale wechselte, denke ich anders als B. Nach Matthäus (26, 25) hat Judas gefragt: „Doch nicht etwa ich bin es, Meister?“ und der Herr geantwortet: „Du hast es gesagt.“ Dazu B. (S. 162): „Der Heiland erteilte die Antwort durch Überreichung des Abschiedsbissens, . . . die Bejahung geschah mit keinem Wort, sondern durch die Tat; materiell macht dies aber keinen Unterschied, und darum ist die Darstellung des Matthäus unangreifbar.“ Diese Annahme ist überflüssig. B. verwirrt den Tatbestand. Nicht vor, sondern erst nach Empfang des Bissens hat Judas, halb beschämt, halb frech, seine Frage gestellt, und der Herr hat erwidert: „Du hast es gesagt. Was du tun willst, tue bald“ (Mt 26, 25. Jo 13, 27). Das Wort „Du hast es gesagt“ wurde leise, die folgenden Worte laut und allen verständlich gesprochen. Aber weil sie das erste Wort nicht verstanden hatten, blieb auch der Sinn der letzteren Worte den Jüngern unklar (Jo 13, 28 ff).

Mit gröſserer Befriedigung und fast ungeteilter Zustimmung habe ich die Ausführungen über die Einsetzung der heiligen Eucharistie selbst (S. 182ff) gelesen. Eine Beleuchtung der angeblichen Parallelen, welche Zwingli für die Verflüchtigung des ἐστίν zu einem „significat“ anrief, wäre doch wohl am Platze gewesen. Auch hätte die Doppelgestalt des

Sakramentes oder die gesonderte Darstellung des Leibes und des Blutes schärfer betont und einläfslicher dahin erläutert werden können, dafs die eucharistische Feier in erster Linie Opfer und erst in zweiter Linie Opfermahl ist. Insbesondere aber hätte nicht behauptet werden dürfen, es sei unrichtig, die Partizipia διδόμενον und ἐκχυννόμενον im Sinne des Futurums zu nehmen, es gebe gar keine Beweisstellen dafür, dafs im NT das Part. Präs. das Part. Fut. vertrete (S. 192). Sind denn nicht solche Beweisstellen zu billigstem Preise in jeder Grammatik des neutestamentlichen Griechisch zu haben? Oder ist ὁ ἐρχόμενος Mt 11, 3 etwas anderes als ὁ μέλλων ἔρχεσθαι Mt 11, 14?

München. Bardenhewer.

# Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1903** und Format $8^0$ ist als selbstverständlich weggelassen.)

Abkürzungen wie S. 81. Aufserdem *Stb* = Die Studierstube.

## C. Das Neue Testament.

### a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

**Krüger, G.**, und **Köhler, W.**, *Theologischer Jahresbericht* XXII: *3. Abt. Das Neue Testament. bearb. von* **R. Knopf, A. Meyer, J. Weifs** (289—375. B., Schwetschke. *M* 3.60): Die Berichterstattung strebt möglichste Vollständigkeit an. Von K. sind bearbeitet die Abschnitte: 2. Text und Kanon, 3. Hermeneutik, 7. Apg und apost. Zeitalter, 8. Paulinische Briefe; von M.: 1. Allgemeines, 4. Evv-Frage, 5. Einzelevv, 6. Leben Jesu; von W.: 9. Kath. Briefe und Apk, 10. Biblisch-Theologisches. Der Geist, in welchem die Referate gehalten sind, ist der modern kritische, wie er seinerzeit dem Theol. Jahresbericht durch H. Holtzmann als στίγμα εἰς ἀεὶ aufgeprägt wurde.

**Dittmar, W.**, *Vetus Testamentum in Novo. Die atl Parallelen des NT im Wortlaute der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt* (VIII u. 362. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 9.40): Ein sehr wertvolles Hilfsmittel für die ntl Exegese, dessen 1899 erschienene erste Hälfte (S. 1—169) schon freudigst begrüfst wurde. Die zeitraubende Arbeit des Nachschlagens der atl Zitate und Parallelen des NT sowohl in der hebräischen Bibel wie in den LXX ist den Exegeten nun häufig gespart. Da auch die wichtigen Varianten Berücksichtigung fanden, wird wohl in den Fällen, wo es nicht auf den Zusammenhang des Originaltextes ankommt, das von D. mit grofsem Fleifse und peinlicher Gründlichkeit zusammengetragene Material genügen, zumal die Parallelen ziemlich ausführlich angeführt sind. S. 285—362 enthält ein Parallelenverzeichnis, nach den atl kanonischen wie apokryphen Büchern geordnet. Das Buch wird sicher viel benutzt werden.

***Bousset*** erklärt in einer Besprechung *der neuesten textkritischen Arbeiten über das NT* (Th. Rundsch. VI 436 f) die Lesart ὁ μονογενὴς θεός Jo 1, 18 und die Auslassung von Jo 5, 4 für tendenziöse Korrekturen der ägyptischen, hesychianischen Hss-Gruppe. Ebd. 473 ff wird Hjelts These (vgl. BZ I 410 f), dafs der Syrus sinaiticus schon Tatian vorgelegen habe, abgelehnt. Lippelts kühne Hypothesen bezüglich des Evv-Textes Justins (Halle 1901) werden auf die Behauptung eingeschränkt (479), dafs eine Übereinstimmung mit dem sog. abendländischen Text existiere.

**Blafs, Fr.**, *(Barnabas) Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen herausgeg.* (54 Halle, Niemeyer. *M* 1.20): Ediert den Text nach Sinnzeilen abgeteilt. Der Apparat gibt die Metren namentlich am Anfang und Schlufs der Sinneszeilen an. In der Vorrede stellt B. das bedenkliche Prinzip auf, dafs zu Gunsten des Metrums der handschriftlich überlieferte Text geändert werden könne. Als Verfasser des Briefes gilt für B. Barna-

bas, wobei er sich auch auf Novatian als Autor der „Tractatus Origenis“ beruft. In einem Anhang wird noch textkritisches Material beigebracht.

**Wright, A.**, *A Synopsis of the Gospel in Greek with various Readings and critical Notes.* 2d ed. revised and enlarged (4°. LXX u. 319. Ld., Macmillan. 10*s*): Beruht auf Prinzipien der modernen Evv-Kritik. Der Stoff ist nach fünf Abschnitten gegliedert: 1. Mk und Parall. 2. Mt-Logia. 3. Paulinische Quelle. 4. Anonyme Fragmente. 5. Abschnitte, die Lk eigen sind (Kindheitsev u. a.). Da indes nur diese Einteilungsprinzipien, die ausführliche Einleitung und manche der beigegebenen Erläuterungen von der modernen Kritik betroffen werden, so werden auch Andersdenkende diese aufserordentlich billige Konkordanz mit Vorteil benützen. Der Text ist fast ganz nach Westcott und Hort wiedergegeben. Ebenso sind alle bedeutungsvollen Varianten der Hss ℵBCD notiert.

**Azibert, J. P. A.**, *Synopsis Evangeliorum historica, seu vitae Domini nostri J. Chr. narratio.* 2e éd. (LVI u. 559. Albi, Impr. des Apprentis-Orphelins): Diese in vier Kolumnen angeordnete Konkordanz hält sich von Künsteleien und Willkürlichkeiten nicht frei. Vgl. Venard, L., Rev. du Clergé franç. XXXVI 530–533.

**Davis, E. D.**, *Bible. New Testament. Gospels. The Davis parallel Gospels: being the three synoptic gospels and some portions of John arranged in parallel columns, with letters in the margins to aid the eye in finding parallel passages; with a short commentary aiming to show that the books were not written, as they are, by men who had personal knowledge of Jesus; that they had a common origin in older works of various dates and autorship; and that the accounts of the miracles, and the passages containing mention of the disciples, are of later date than the most of the balance of the books, and are of questionable authenticity* (6 u. 160. N.Y., Eckler. $ 1).

***Smith, W. B.***, *The Pauline Manuscripts F and G. A text-critical study* (AmJTh VII 452–485 662–688): Der Cod. Augiensis (= F) kopiert seine Vorlage genau; dieselbe stellt aber nicht, wie vielfach angenommen wurde, der Cod. Boernerianus (= G) dar.

**Schultze, V.**, *Codex Waldeccensis* (*D*$^{w\,Paul}$). *Unbekannte Fragmente einer griech.-lat. Bibelhs* (4°. 23 mit 8 Abbildungen. München 1904, Beck. *M* 2.50): Ediert auf acht Tafeln in schönen Reproduktionen zwei als Umschlag verwendete Pergamentblätter einer griech.-lat. Hs der paulinischen Briefe aus dem Stadtarchive in Mengeringhausen in Waldeck. Sie umfassen Eph 1, 5–13 (lat.); 1, 13–19 (griech.); 2, 3–11 (lat.); 2, 11–18 (griech.), stammen aus dem 11. Jahrh. wie der Petersburger Sangermanensis (= E$^{Paul}$) und sind vom Pariser Cod. Claromontanus (= D$^{Paul}$) abhängig. Der griech. Text, für welchen S. keine Transkription gibt, ist in schönen Uncialen geschrieben, scheint aber eine ältere Unciale zu imitieren und verrät einen lateinischen Schreiber.

***Leipoldt, J.***, *Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Hss des NT* (ZntW IV 350f): Bruchstück Lk 12, 4–12 griechisch und sahidisch, wohl aus einer Perikopensammlung des 9. Jahrh. (Kgl. Mus. in Berlin P 8771); Bruchstück Mt 13, 10f fajjûmisch und Mt 13, 20f griechisch (P 9108), woraus L. auf Gebrauch der koptischen und griechischen Sprache in den fajjûmisch-koptischen Gemeinden schliefst. G.

***Nestle, E.***, *Neue Lesarten zu den Evv* (ZntW IV 255–263): Teilt aus dem von A. Schmidtke publizierten Pariser Evangeliencodex (vgl. BZ I 410) die bei Tischendorf nicht notierten Varianten mit.

**Nestle, E.**, *Vom Textus Receptus des Griechischen NT.* Ein erweiterter Vortrag (Salz und Licht Nr 8. 55. Barmen, Wuppertaler Trakt.-Ges. *M* —.80): Gibt einen Überblick über die Geschichte der Komplutenser Polyglotte, der Ausgaben des Erasmus, Stephanus, Elzevir und der britischen Bibelgesellschaft. Neben zahlreichen Kleinigkeiten kommen einläfslicher zur Sprache: die Doxologie am Vaterunser, der Mk-Schlufs, Lk 2, 14 und der Schlufs, sowie das Logion: „Wenn du weifst, was du tust, bist du selig“ etc.,

die Perikope von der Ehebrecherin, das Comma Iohanneum, die Überschrift des Hebr und die Unterschrift unter den paulinischen Briefen.

*Lake, K., Dr. Weiſs's Text of the Gospels. The thoughts of a textual critic on the text of an exegete* (AmJTh VII 249—258): Sieht in W.s Verfahren zu viel Subjektivismus und bevorzugt das System, den Text der einzelnen Länder (z. B. altlateinischer, syrischer, Klemens- u. ℵB-Text) zu eruieren und nebeneinander zu stellen.

*Ernst, W., Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte* (ZntW IV 310—320): Treffliche Bemerkungen gegen die von Bl. behauptete doppelte Redaktion der Apg durch Lukas. Der β-Text ist nicht von Lk, sondern sekundär. Etwas zu weit scheint mir E. in der Bestreitung der Einheitlichkeit des β-Textes zu gehen. Wenigstens steckt in den Varianten des Cod. D mehr System, als E. zugibt.

*Wünsche, A., Zur Muttersprache Jesu* (VB I 279): Jo 13, 33 ἔτι μικρόν = מְעַט מְעַט oder זְעִיר מְעַט; 9, 4 ἕως ἡμέρα ἐστίν = מֶבָּעְיוֹר יוֹם. Lk 5, 5 ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες = רַבִּי טַרְחִין כֵּילָא לֵילְיָא; vgl. Bab. mez. 83a. G.

*Dickey, S., New Points of View for the Study of an old Problem: The Greek of the NT* (PrthR I 631—636): Das ntl Griechisch ist ein Mittelglied zwischen Attisch und Neugriechisch mit Annäherung an das letztere.

**Grimm, C. L. W.**, *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti (Chr. G. Wilkii clavis Novi Testamenti philologica, usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accommodata).* Ed. IV. recognita (XII u. 474. Lp., Zehl. *M* 12.—).

*Moulton, J. H., Notes from the Papyri III* (Exp VIII 423—439): Ergänzung zu den BZ I 208 genannten lexikographischen Beiträgen. Ntl Worte, die in den Papyri (der neue Band der Oxyrhynchus Papyri von Greenfull und Hunt ist gleichfalls beigezogen) bezeugt sind, werden bezüglich ihres Alters und Gebrauches in der κοινή untersucht.

*Deiſsmann, A., Ἱλαστήριος ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie* (ZntW IV 193—212): Die Bedeutung ist entweder propitiatorisch oder expiatorisch, entweder Versöhnungs- oder Sühnmittel. Auch כַּפֹּרֶת, die Vorlage des ἱλαστήριον der LXX, bedeutet nicht etwa Deckel, sondern, da כְּלֵי zu ergänzen ist, das verwischende, sühnende Geräte. Wahrscheinlich als substantiviertes Neutrum steht ἱλαστήριον Röm 3, 25 und kann nur die allgemeine Bedeutung = etwas Versöhnendes oder Sühnendes haben. Letzteres hält D. für wahrscheinlicher, wie auch die Beziehung auf den erhöhten Christus. Vgl. 1 Jo 2, 2.

*Kappôres* (ZntW IV 341—344): 1. ***P. Fiebig*** bestreitet auf Grund von Mitteilungen von I. I. Kahan die von Deiſsmann in vorgenanntem Aufsatz versuchte Ableitung des jüdisch-deutschen Wortes kappôres von kappôreth; es ist Plural von kappôrĕ. 2. ***G. Klein*** hält es für Plural von kappara.

**Gwilliam, G. H.**, *Place of the Peshitto Version in the Apparatus Criticus of the Greek NT* (Studia Biblica et Ecclesiastica V 3, 189—237. 3 *s* 6 *d*): Behandelt Alter der Peš. und Wert derselben als Zeuge für den griechischen Text, der in von den sonst bekannten Rezensionen verschiedener, unabhängiger Form der Peš. vorgelegen habe. Gegen letztere These vgl. Nestle in ThLz 1903, 12. G.

*Bludau, A., Das Comma Johanneum (I Joh. 5 § 7), in den orientalischen Übersetzungen u. Bibeldrucken* (Ochr III 126—147): „Als Resultat ergibt sich die allerdings bekannte Tatsache, daſs die orientalischen Übersetzungen für einen etwaigen Versuch, die Echtheit des C. J. zu erweisen, vollständig versagen."

*Burkitt, F. C., On Codex Claromontanus (h)* (JthSt IV 587 f): Zu Mt 27 u. 28 wird die altlateinische Übersetzung des Codex mit der Ausgabe Belsheims verglichen. Datierung in die 1. Hälfte des 6. Jahrh. Mk, Lk und Jo sind im Vulgatatext von einer Hand des 6. Jahrh. beigefügt.

*Turner, C. H., A Re-collation of Codex k of the Old Latin Gospels* (JthSt V 88—100): Zahlreiche Nachträge zur Ausgabe dieses Textes durch Wordsworth-Sanday (Old Latin Biblical Texts, Oxford 1886).

***Burkitt, F. C.***, *Further Notes on Codex k* (JthSt V 100—107): Hatte die gleiche Arbeit gemacht, wie der vorgenannte Autor. Die Übereinstimmung der Resultate beider ist in jenem Aufsatz schon mit B bezeichnet. Burkitt liefert noch weitere Beobachtungen über die Punktation, über Text und Heimat des Schreibers (Afrika).

**Weifsbrodt, G.**, *De codice latino Evangeliorum Erlangensi n. 525—26 particula II. De pronominibus demonstrativis imprimis versionum latinarum Evangeliorum II. Index lectionum.* Braunsberger Dissert. 1902/03 (4°. 16.)

***Nestle, E.***, *Aratiuncula* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 200): Neuer Beleg für dieses seltene Wort aus Pseudo-Mt evang. c. 26 (S. 93 ed. Tischend.²). C. W.

***Fiebig, P.***, *Aus Lichtensteins hebräischem Kommentar zum NT. Das Ev nach Mk.* Übers. (Saat auf Hoffnung 1903, 119—154).

**Ethé, H.**, *Catalogue of Persian Mss in the Library of the India Office I* (4° XXIII u. 1632. Oxford, Hart): Col. 1473—1474 Nr 2713 u. 2714: Translation of the Gospels. G.

***Kauffmann, F.***, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung.* 6. *Die Corintherbriefe* (Z. f. deutsche Philol. XXXV 433—463).

**Grundl, B.**, O. S. B., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erläuterungen versehen.* 2 Teile. 2. Aufl. (16°. VIII u. 840. Augsburg, Huttler. In 1 Bd geh. *M* —.95.)

***Nestle, E.***, *A little Mistake in the Revised Version Mark VI. 25* (ExpT XV 95): Die Randnotiz „the Baptizer" ist zu streichen.

### b) Allgemeine ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

**Arnold, H.**, *Der Inhalt des NT oder das Ev von unserer Erlösung und Seligwerdung durch den Glauben an Jesum Christum mufs wahr sein!* (84. Lp., Fiedler. *M* 1.50.)

***Wiesinger, A.***, *Sola fide, nunquam sola. Gal 5, 2—6* (NkZ XIV 378—395): Auf die im Jenseits erfolgende Gerechtigkeit darf der Christ nur hoffen, „sofern sein Glaube sich als wahrer Glaube, der durch die Liebe werktätig ist, bewährt hat".

***Schwarz***, *Das religiöse Erkennen nach Paulus und Johannes* (Reich Christi 1903, 61—76): Findet bei Paulus Spekulation, bei Jo Intuition, bei beiden die volle Wahrheit.

**Sachsse, E.**, *Wesen und Wachstum des Glaubens an Jesus Christus* (Salz und Licht. Heft 7. Barmen, E. Biermann. *M* —.30): Religion ist keine Entwicklung des natürlichen Geistes, sondern nur Offenbarung, d. i. Erfahrung des Herzens. Die Jünger Jesu wurden stufenweise zum Glauben geführt, indem sie nacheinander die göttliche Macht, Heiligkeit und Barmherzigkeit Jesu erkannten und endlich seine Absicht, kein diesseitiges Reich zu gründen. Haeuser.

***Brandt, W.***, *Kenvermogen, goddelijke geest en kennis in het Nieuwe Testament* (Teyler's Th. Tijdsch. 1903, 377—425).

**Bensow, O.**, *Die Lehre von der Kenose* (VIII u. 320. Lp., Deichert. *M* 6.—): Speziell der biblischen Theologie ist der zweite Abschnitt gewidmet. Das Selbstzeugnis Jesu nach den Synoptikern und Jo, das apostolische Zeugnis und insbesondere der locus classicus der Kenose, Phil 2, 5—11, werden untersucht. Ergebnis: „1. dafs wir eine κένωσις τοῦ λόγου, eine Entäufserung des präexistenten Sohnes Gottes, welche sich in und mit der Menschwerdung vollzieht, annehmen müssen, und 2. dafs diese κένωσις auf die μορφή, die Existenzform oder Seinsweise des Logos, sich bezieht". In der systematischen Verarbeitung des Materials kommt die Entwicklung Jesu, die Möglichkeit, versucht zu werden, u. a. zur Sprache. Der Standpunkt des Verf. ist der orthodox protestantische.

**Rademacher, A.,** *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie* (Strafsb. Th. St. VI 1 u. 2. VIII u. 256. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Der dogmatische Gesichtspunkt wiegt vor. Die einzelnen Äufserungen bei Johannes und Paulus kommen mehr als Belegstellen für die vorangestellte Thesis zur Verwertung. Doch will R. die „Gefahr subjektiver Hineintragung" vermeiden. „Neu ist die nach metaphysischen Gesichtspunkten (Prinzip, Substanz, Potenz, Akt, Ziel) gegebene Form des Begriffes der Gnadenordnung, sowie besonders die ausgiebigere Benutzung der Schriftlehre."

**Bugge, Chr. A.,** *Das Gesetz und Christus im Evangelium. Zur Revision der kirchlichen Lehre „de lege et evangelio"* (Videnskabs-Selskabets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1903, Nr 3. 94. Christiania, J. Dybwad): Greift auf die früher aufgestellte Gleichung Thora = Christus (vgl. BZ I 413) zurück und sieht im Evangelium den „zusammenfassenden Gedanken von Gesetz und Christus". Vgl. F. Kattenbusch in ThLz XXIX 58f.

**Vömel, R.,** *Der Begriff der Gnade im NT* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII 5, 501—547. *M* 1.40): „Paulus hat die Bedeutung der Gnade am reichhaltigsten angewendet. Der Ebräerbrief fragt vornehmlich nach der Voraussetzung der Gnade, dem Erlösungstode und Erhöhung Christi. Petrus schaut vorwärts auf das Ziel, auf die noch zu erwartende Heilsvollendung. Johannes blickt vielleicht am tiefsten in das Wesen der Gnade, bezeugt, dafs die Gnade in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, in der Teilnahme an der Einheit des Sohnes mit dem Vater bestehe. Jakobus nennt als Bedingung der Gnade die Demut und Judas als ausschliefsendes Hindernis die Zuchtlosigkeit, die von einer göttlichen Abhängigkeit nichts wissen will."

**Kinzler, A.,** *Maranatha. Vom Warten auf das Kommen des Herrn in alter und neuer Zeit. Bibl. und geschichtl. Skizzen* (IV u. 260. Basel, Reich. *M* 4.—): Kap. 1 behandelt die Parusie-Erwartungen der Apostel und des Herrn, der wohl den „Weg zum Ziel", aber nicht „die Meilenzahl der Länge des Wegs" gewufst habe. Kap. 2 bietet eine Übersicht über Inhalt, Bilder und Zeichensprache der Apk. Die folgenden Kapitel behandeln spätere Zeiten. Vgl. G. Bossert in ThLbl XXIV 378—380.

*Primose, J. W., The Resurrection of the Unjust. With what body do they come. — I. Cor. XV. 35* (BStdt VIII 288—295): Weist auf Dn 12, 2 und Jo 5, 28f hin. Die Auferstehung des Ungerechten „is the act of the Judge", sie ist wohl eine resurrection *„of* the dead", aber nicht *„from* the dead". Sein Leib ist geistig häfslich.

**Whittley, W. T.,** *Church, Ministry, Sacraments in the NT* (286. Ld., Kingsgate Press. 5 *s*).

**Lambert, J. C.,** *The Sacraments in the NT* (s. BZ I 413): Vier Vorlesungen über die Taufe und fünf über das Abendmahl. Die ersteren behandeln die Einsetzung durch Jesus, die Lehre der Apostel, speziell die Pauli, die letzteren den historischen Vorgang des Abendmahls Jesu (Antizipation, symbolische Erklärung der Einsetzungsworte), das Abendmahl in der ältesten Kirche (Korinth) und die johanneische Lehre.

*Bernard, J. H., The Apostolic Benediction* (Exp VIII 372—380): Behandelt im Anschlufs an 2 Kor 13, 14 ntl Segensformeln: „We cannot say that the doctrine of the Trinity is *formulated* in the NT."

**Herner, S.,** *Die Anwendung des Wortes κύριος im NT* (Lunds Universitets Årsskrift XXXVIII, Afdeln I, Nr 4. Vgl. BZ I 413): In der Apg scheine die Entscheidung, ob Gott oder Christus gemeint sei, hie und da absichtlich in Schwebe gelassen. In Hebr, Jak, Apk bezieht sich der Ausdruck am öftesten auf Gott. Bei den Synoptikern ist diese Beziehung fast ganz Sondergut der Geburtsgeschichte. Vgl. H. Holtzmann in ThLz XXIX 72f.

*Wells, J., The Two Paracletes and the Under-Paracletes. An exegetical study* (ExpT XIV 562—565): Mehr populäre Abhandlung über diese Bezeichnung Christi, des Heiligen Geistes und der christlichen Lehrer.

**Monnier, H.,** *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (VI u. 391. P., Leroux).

**Bousset, W.,** *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner „Religion des Judentums im NT. Zeitalter"* (46. B., Reuther. *M* —.80): P. habe die späteren Quellen, die uns über die rabbinische Theologie unterrichten, herbeigezogen gegenüber den zeitgenössischen Schriftstellern, die uns über die Volksfrömmigkeit aufklären. Letztere wollte B. darstellen. Dies der prinzipielle Unterschied, den P. zurücktreten liefs. G.

***Güdemann, M.,*** *Das Judentum im ntl Zeitalter in christlicher Darstellung* (MGWJ XLVII 38—53 120—136 231—249): Findet das Judentum von Bousset (vgl. BZ I 413) zu schwarz und unrichtig geschildert. Das heutige Judentum, mit dem der ntl Zeit identisch, hätte ihn das lehren können. Die einzelnen Angaben der gleichzeitigen Literatur sind ohne Unterscheidung zusammengestellt, dem polemischen Charakter der Evv ist nicht Rechnung getragen. Im übrigen sei das Streben B.s nach Objektivität anzuerkennen. Viele Mifsverständnisse verschulde seine Kenntnis des Rabbinismus aus sekundären Quellen. Insbesondere behandelt G. die Schätzung der Ehe im Judentum, den Ritualismus, das Joch des Gesetzes (Thora eig. = Lehre, Kenntnis). Zu tadeln sei auch der subjektive religiöse Gesichtspunkt, von dem aus die christlichen Schriftsteller das Judentum beurteilen. Auch O. Holtzmann, Harnack werden in die Kritik hereingezogen. Bezüglich der Quellenbewertung bei B. hält G. fest, dafs der Talmud vor die Mišna zu setzen sei; die Diskussionen gingen den festgestellten Sätzen der Mišna voraus. Das Judentum dürfe nicht zu einer blofsen Vorstufe des Ev herabgedrückt werden. Der hellenistische Einfluſs werde von B. überschätzt. G.

**Friedländer, M.,** *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (XV u. 499. Zürich, Schmidt. *M* 8.—): Meint Apologetik im weitesten Sinne, sofern den Mosaismus und das Judentum begründende Gedanken geboten werden, und bestrebt sich, zu zeigen, dafs das Christentum auch mit der hellenistisch-jüdischen Gedankenwelt in Zusammenhang steht (gegen P. Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen). G.

***Moffatt, J.,*** *Post-Exilic Judaism* (Exp VIII 317—328): Rez. über Bousset, Religion des Judentums usw. G.

***Wünsche, A.,*** *Sadducäer und Pharisäer* (VB I 273): Beide gehen zurück auf das erste Exil. Die in Palästina Zurückgebliebenen vertraten eine eigenartige Richtung, genannt nach Ir Ha-ṣedek, die vom Exil Zurückkehrenden galten als Vertreter der babylonisch-persischen (בני) Richtung. G.

***Chapuis, P.,*** *L'influence de l'Essénisme sur les origines chrêtiennes* (RThPh XXXVI 193—228): Schildert die essenische Separation in ihren pietistischen Tendenzen. Während bei Johannes dem Täufer und Jesus wenige Berührungspunkte sich finden, weise die Christuspartei in Korinth ganz die spekulativen und mystischen Elemente des Essenismus auf. Auch in Rom und Kleinasien seien Spuren. Die durch das Dogma der jungfräulichen Geburt bekundete Geringschätzung der Ehe sei essenisch.

**Robertson, J. M.,** *Pagan Christs: Studies in comparative Hierology* (460. Ld., Watts. 8 *s* 6 *d*): Leugnet, dafs Christus existiert hat. Das Christentum ist mit Mithraskult und altamerikanischen Religionen verglichen. Vgl. ExpT XV 81f.

***Jacoby, A.,*** *Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum* (Sphinx VII 107—117): I. Christus der Jüngling-Greis. So wird Christus bei den Gnostikern (Petrusakten) dargestellt: es ist nichts anderes als eine Übertragung des Sonnenmythus, der die Sonne vom Kindesalter zum Greisenalter gehen läfst. Auch in den Evv (Mt 17, 1ff „leuchten") bricht der Sonnenmythus durch. G.

*Moffatt, J., Zoroastrianism and primitive Christianity* (HJ I 763—780; II 347— 359): Sieht Berührungspunkte in dem Besuche der Magier, der Versuchung Jesu, der Dornenkrönung, den drei Tagen nach dem Tode, mehr noch in der Literatur (Sibyllinische Orakel u. a.).

**Krüger, G.,** *Kritik und Überlieferung auf dem Gebiet der Erforschung des Urchristentums. Akad. Festrede am 1. Juli 1903* (4°. 16. Gießen).

*Holtzmann, H., Das Urchristentum nach O. Pfleiderers gleichnamigem Buche* (Deutschland II 545 - 566): Skizzierung des Inhaltes.

**Dobschütz, E. v.,** *Probleme des Apostolischen Zeitalters. Fünf Vorträge, in Hannover im Okt. 1903 gehalten* (IV u. 138. Lp. 1904, Hinrichs. *M* 2.70): Als Probleme werden von D. empfunden und deshalb behandelt: 1. Die Entstehung der Urgemeinde, 2. Judenchristentum und Judentum, 3. Heidenchristentum und Heidentum, 4. Judenchristentum und Heidenchristentum, 5. Urchristentum und Katholizismus. Von grundlegender Bedeutung ist natürlich die Stellungnahme zur Apg. D. hält sie als Ganzes nicht für glaubwürdig; sie ist „eine Bildergalerie mit willkürlichen, oft schlecht passenden Rahmen" (S. 5). Apg 15 z. B. verdient kein Vertrauen; das Aposteldekret gehört an eine ganz andere Stelle. Die Korneliusepisode gehört zeitlich hinter den „Disput" in Antiochien etc. Wer diesen subjektiven Standpunkt, der gegenüber einer profanen Geschichtsquelle wohl energisch von der Wissenschaft abgelehnt würde, nicht teilt, wird deshalb D.s Vorträge nicht mit ungeteilter Befriedigung lesen. Doch wird er im einzelnen auf treffliche Charakteristiken stoßen und auch wiederholt wahrnehmen, wie faute de mieux der malträtierte Prügelknabe, die Apg, doch noch gut genug ist, um Zeugnis ablegen zu dürfen. Da auch nach D. vom historischen (nicht dogmatischen oder praktischen) Gesichtspunkt aus die Scheidewand zwischen kanonischer und nichtkanonischer Literatur zu fallen hat, begrüßt er es sehr, „daß die Kirchenhistoriker sich auch mit dem NT beschäftigen, die Exegeten Patristik treiben" (S. 117).

**Morgan, Ch. H., Taylor, Th. E., Taylor, S. E.,** *Studies in the Apostolic Church* (226. N.Y., Eaton & Mains): Populäres Handbuch, hauptsächlich die Forschungen von Ramsay und Bertlet wiedergebend. Vgl. PrthR I 477 f.

**Stokoe, T. H.,** *First Days and Early Letters of the Church* (152. Ld., Frowde. 3 *s*): Ist der III. Band seiner „Manuals of the NT".

*Barth, F., Neuentdeckte Quellenschriften zur Geschichte des Christentums in den ersten drei Jahrh.* I (Stb I 396—401 444—452 488—493): Bespricht Didache, Petr.-Ev, Petr.-Apk etc.

*Sulze, E., Zum urchristl. Abendmahl* (PrM VII 270—273): Im ganzen zustimmendes Referat über J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum (vgl. BZ I 415).

**Ermoni, V.,** *L'Agape dans l'Église primitive* (16°. 64. P., Bloud & Cie. *Fr* —.60).

*Strack, M. L., Die Müllerinnung in Alexandrien* (ZntW IV 213—234): Macht auf eine Inschrift aus dem 3. Jahrh. v. Chr. aufmerksam, wo eine Müllerinnung mit πρεσβύτεροι und einem ἱερεύς genannt ist. Daraus wie aus andern Parallelen wird in Betreff des Urchristentums in Ägypten der Schluß gezogen, „daß seine Institution der Presbyter sich durchaus an die im Lande gang und gäbe Sitte anschloß und daß es mit ihr ganz unauffällig sich in die Reihe der übrigen Vereine einreihte".

*Hauschildt, H., Πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrh. n. Chr.* (ZntW IV 235—242): Verfolgt an der Hand der von C. Wessely (Karanis und Soknopaiu Nesos. Studien zur Gesch. antiker Kultur- und Personenverhältnisse, 1902) publizierten Papyrustexte die Bedeutung des Titels πρεσβύτερος, der schon damals nicht mehr als Altersbezeichnung gebraucht wurde.

**Ebstein, W.,** *Die Medizin im NT und im Talmud* (338. Stuttgart, Enke. *M* 8.—).

*Dressaire, L., Études Palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. August. II 416—431).

*Leeper, J. L., Voices from underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Übersicht über Ausgrabungen (Mauerverlauf, Sion, Teich Siloam etc.) mit mehreren Abbildungen (Photographien des Verf.).

*Krauſs, S., Les divisions administratives de la Palestine à l'époque romaine* (RÉj XLVI 218—236).

*Robertson, H., The Question of Sychar* (ExpT XIV 568): Sychar = el-'Askar. Die Frau am Jakobsbrunnen war eine Schnitterin.

*Sanday, W., The Site of Capernaum* (JthSt V 42—48): Gibt die Identifikation mit Khân Minyeh auf, um Tell Ḥûm dafür zu akzeptieren (= Schürer). Das von Josephus bezeugte Heptapegon ist ʿAin eṭ Ṭâbigha.

*Arb-Arétas, J.* [Pseudonym], *Question de topographie palestinienne: l'authenticité du Prétoire et du Chemin de la Croix* (Univ. cath. XLIV 52—74): Wendet sich gegen den Hyperkonservatismus von P. Barnabé d'Alsace (vgl. BZ I 205) und sucht das Prätorium am Platze des Xystus, wahrscheinlich im „Palais du Conseil".

*Guyo, L., Le Prétoire* (Rev. August. II 501—513): Stimmt vorgenanntem Autor in der Ablehnung P. Barnabés zu, nimmt aber seinerseits den Hasmonäerpalast am Xystus als Ort der Verurteilung Jesu an.

**Mommert, C.**, *Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu* (VIII u. 184. Mit 6 Plänen. Lp., Haberland. *M* 4.50): Verwirft sowohl die Westhügeltheorie als eine erst 1145 auftauchende Annahme, wie die neuerdings von dem Franziskaner P. Barnabé (vgl. BZ I 205) verteidigte Osthügeltheorie, und sucht die Stelle des Prätoriums im Stadttale el-Wâd am Westfuſse des Antoniaburgfelsens auf einem heute den kathol. Armeniern gehörigen Grundstücke, dem sog. Sultansbade, wo die Basilika der Heil. Weisheit zu suchen ist und Fuſsspuren des Herrn (nicht Mariens) gezeigt werden. Der auch bei M. viel zitierte pseudonyme Antoninus Placentinus sollte nun endlich aus der Literatur verschwinden, um so mehr, als Grisar in der Lage war, seine diesbezüglichen Nachweise gegenüber völlig grundlosen Einwendungen (s. oben S. 88) zu erhärten.

### c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

**Boehmer, J.**, *Ntl Parallelen und Verwandte aus altchristl. Literatur. Für Bibelfreunde* (12°. 48. Stuttg., Greiner & Pfeiffer. *M* —.50): Aus Väterschriften, ntl Apokryphen u. a. sind in deutscher Übersetzung Stellen zusammengestellt, die zu den Berichten des NT, dem Ergebnisse „eines Jahrhunderte währenden geschichtlichen Prozesses", in Parallele stehen. Manches wäre nach B. „würdig, mehr als würdig, im NT selber seinen Platz zu haben".

*Origenes' Werke.* IV. Bd. *Der Johanneskommentar, herausgeg. von* **E. Preuschen** (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh., herausgegeben von der Kirchenvätercommission der k. preuſs. Ak. d. W. X. Bd. CVIII u. 668. Lp., Hinrichs. *M* 24.50): Der umfangreichste der bis jetzt erschienenen Bände der Berliner Sammlung. Die Einleitung begründet die Wahl des Monac. 191 saec. XIII zur textkritischen Grundlage; der Venet. Marc. 43 anni 1374 stellt bereits eine kritische Bearbeitung dar. Der Jo-Kommentar des Origenes selbst wurde 218 oder 219 begonnen und nach der Abreise aus Alexandrien 232 vom 6. Buche an fortgesetzt; vollendet war er wohl nie. Für die Preisgabe der geschichtlichen Auffassung mancher Partien und die dem Philo abgelauschte allegorische Verflüchtigung des Wortsinnes glaubt P. das Unvermögen, die evangelischen Berichte in Übereinstimmung zu bringen, verantwortlich machen zu dürfen. Bezüglich des Bibeltextes (= Bʁ oder A) vgl. BZ I 417. Auch über Herakleon, aus dessen Jo-Erklärungen Origenes 47 Fragmente zitiert, gibt die Einleitung orientierenden Aufschluſs. Für die Katenenfragmente

hätte sich nach des Verf. eigenem Urteil noch mehr tun lassen. Seinem „Typus der römischen Katenen“ liegt der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Kommentar zu Grunde. Derselbe mufste erst klar herausgeschält werden, sonst geraten lemmatisierte Katenenzusätze und anonymer Kommentartext ineinander, wie mir dies z. B. bei Katenenfragment X der Fall zu sein scheint. S. LXIX, 3 v. u. lies ζυπς und 2 v. u. 978. Gründliche Register beschliefsen auch diesen Band.

*The Encyclopaedia Biblica and the Gospels* (Contemp. Rev. LXXXIII 37–40): ***A. N. Jannaris*** wendet sich gegen E. A. Abbott und W. Schmiedel, welche in Artikeln der Encycl. Bibl. aus Eusebius, H. e. 3, 3, 3 folgern wollen, dafs Papias Lk und Jo nicht gekannt habe. — ***E. A. Abbott*** (ebd. 249—254) verteidigt sich gegen den Vorwurf des Rationalismus (in der Auffassung der Person Christi stimmt er mit Schmiedel nicht überein) und hält seine Deutung der Eusebiusstelle aufrecht. — ***A. N. Jannaris*** (ebd. 532–539) repliziert scharf und verteidigt u. a. die Lesart τινὰ statt τίνα. Das Mifsverständnis des Eus. gehe auf Cassels zurück.

***Cassels, W. R.,*** *The Purpose of Eusebius* (HJ I 781—788): Repliziert auf vorgenannten Vorwurf Jannaris', der „original sinner“ zu sein.

**Engelbrecht, A.,** *Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius. Mit einem Anhang über eine bisher verschollene Hs des Philastrius* (Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, philos.-hist. Kl. CXLVI, Nr 8. 56. Wien, Komm. bei Gerolds Sohn): Von diesen an die neue Ausgabe von Schenkl (vgl. BZ I 206 u. 418) anknüpfenden sprachlichen und textkritischen Bemerkungen kommen für die BZ in erster Linie die auf die Bibelzitate (S. 21—35) und auf die mystische Evangelienauslegung des Ambrosius (S. 35–40) entfallenden in Betracht. Es zeigt sich, „dafs der Wortlaut verschiedener Zitate in der Wiener Ausgabe nicht richtig konstituiert wurde, dafs Ambrosius bei freierer Zitierung mitunter schwer verständlich ist oder sich Flüchtigkeiten und Mifsverständnisse zu Schulden kommen läfst“, und dafs des öfteren die Dunkelheit der symbolischen Deutungen, in denen sich Ambrosius ergeht, noch durch falsche Textes-konstituierung oder Interpunktion verstärkt worden ist. C. W.

***Haufsleiter, J.,*** *Drei Editiones principes des Apokalypse-Kommentars des Primasius* (ThLbl XXV 1—4): „Der (von H. in der Augsburger Stadtbibliothek aufgetriebene) Kölner Druck vom Jahre 1535 (besorgt von dem berühmten Kölner Buchdrucker Eucharius Cervicornus, zu deutsch Hirtzhorn) erweist sich als Grundlage aller späteren Primasius-Drucke, mit einziger Ausnahme der Baseler Ausgabe vom Jahre 1544. Die Pariser Ausgabe des Jahres 1544 ist lediglich ein nicht fehlerfreier Abdruck des Kölner Buches.“ Cervicornus hat für seine Ausgabe zwei „antiquissima exemplaria“ benutzt, von denen das eine, dem er meistens folgt, zur Hss-gruppe NG in Haufsleiters Ausgabe (Forsch. z. Gesch. d. ntl Kan. IV) gehört, während das andere mit dem Archetypus der beiden andern Gruppen verwandt ist. C. W.

***Sickenberger, J.,*** *Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare* (ThQ LXXXVI 10—19): Betont ihren Charakter als kompilierte Evv-Kommentare und macht über Pariser Hss derselben Mitteilungen. In der Verfasserfrage brachte der Hinweis auf angebliche „Petri Laodiceni orationes 3“ im Par. suppl. gr. 407 keine Lösung.

***Goldziher, I.,*** *Ntl Elemente in der Traditionslitt. des Islam* (Ochr II 390—397).

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

**Maurici, A.,** *Gesù e s. Paolo* (66. Palermo. Virzì. *L* 1.50).

***Dunin-Borkowski, St. v.,*** S. J., *Blicke in das Selbstzeugnis und die Theologie Jesu Christi und des Völkerapostels* (Kath 3. F. XXVII 289—305 395—413 481—506): Sehr beachtenswerte Auseinandersetzung mit der modernen

Kritik der Lehre Jesu und Pauli, wobei einige „Tatsachen des Selbstzeugnisses Jesu“ mehr als bisher beleuchtet werden. „Die grofse Mehrzahl der Aussprüche Jesu über Gott berechtigt nicht zur Annahme, Christus habe unter Gott ein Wesen verstanden, welches ihm an Macht wesentlich überlegen war. . . Die Ausnahmen sind nur scheinbar.“

**Abbott, E. A.**, *Contrast; or A Prophet and a Forger* (XXXII u. 41. Ld., Black): Der Verf. bezeichnet sein Buch als „the skeleton of a book“. Unter dem Propheten versteht er den unbekannten Autor des Jo-Ev, „that should lift his readers out of the critical atmosphere into the region of adoring love“. Unter dem Fälscher versteht A. den Autor von 2 Petr. Vgl. AmJTh VII 775 f.

### β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

**Schmidt, P. W.**, *Die Geschichte Jesu erläutert.* Mit 3 Karten von K. Furrer und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel in Lichtdruck (XI u. 423. Tüb. u. Lp. 1904, Mohr. *M* 7.—).

**Pfleiderer, O.**, *Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Bedeutung.* Vortrag (116. B., Reimer. *M* 1.60): Berührt sich vielfach mit dem Buche Gunkels s. o. S. 56 ff.

**Farrar, F. W.**, *Life of Christ* (4°. 822. 300 Illus. Ld., Cassell. 10*s* 6*d*).

**Farrar, F. W.**, *The Life of Lives: Further Studies in the Life of Christ. Popular ed.* (596. Ld., Cassell. 7*s* 6*d*).

**Barth, F.**, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu* (vgl. BZ I 419): Ist nach H. Holtzmann, ThLz XXIX 71 f „typisch . . . für die Zwischen- und Mittelstellung, welche ein respektabler Kreis heutiger Theologie . . . zu der Leben-Jesu-Frage bzw. zur Evangelienkritik in freilich mannigfach abgestufter Form einnimmt“.

**Sell, H. T.**, *Bible Studies in the Life of Christ. Historical and Constructive* (160. Ld., Revell. 1*s* 6*d*).

***Chapuis, P.**, Quelques problèmes de la vie de Jésus à propos de quelques publications récentes* (RThPh XXXVI 408—449): Auf Grund der neueren deutschen Literatur wird hauptsächlich das Wunderproblem und die Reichgottesidee im Sinne der modernen Kritik erörtert.

***Grafs, K.**, Über E. v. Schrenck: Jesus und seine Predigt* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsl. 1903, 95—106).

**Efreb-Kador**, *Christus. Seine Göttlichkeit und sein Wirken im Lichte des Spiritualismus. Eine Parallele zwischen der hl. Schrift und den Lehren der Spiritualisten* (104 mit Bildnis. Lp., Fiedler. *M* 1.80): Hält Jesu Taten für spiritistische Wirkungen.

***Un docteur en Théologie**, La science humaine de Jésus* (Rev. du Clergé franç. XXXV 338—365): Die Studie ist durch Loisys Aufstellungen angeregt. Sie erörtert die Anschauungen der Väter und Theologen. Ein Nichtwissen Jesu in Dingen, die nicht mit seiner Mission zusammenhängen, könne auch einen Irrtum zur Folge haben. Die Parusietexte lehrten das unmittelbare Bevorstehen derselben. Wahrscheinlich liege hier eine Eintragung der Anschauungen der Evangelisten in Jesu Worte vor.

**Schuré, E.**, *Jesus the last great Initiate.* Nach ExpT XV 87 betrachtet der Autor Jesus für einen Essener.

***Peabody, F. G.**, The Characters of Jesus Christ* (HJ I 642—660): Findet bei Jesus kraftvolles Einwirken auf den Willen. Fern von Sentimentalität, läfst Jesus Überlegung walten, um seine ethischen Ziele zu erreichen.

***Kirchner, V.**, Die Sündlosigkeit Jesu und das NT* („Mancherlei Gaben“ etc. XLIII Nov. 1903).

***Halévy, J.**, Ναζωραῖος* (Rsém XI 232—239): Kommt von נְצִירָא, der aram. Form von hebr. נֵצֶר, und נְצוּרִיא war ein Ehrentitel, den die Jünger dem erkannten Messias in Anlehnung an Is 11, 1; 60, 21; Jer 31, 6 gaben. Der

Aufenthalt in Ναζαρέτ ist erst Ergebnis der späteren Legendenbildung auf Grund der mifsverstandenen Bezeichnung. G.

**Cigoi, A.**, *Das Leben Jesu I: Wahrheit der Evv. Palästina, das Heimatland Jesu. Kindheitsgeschichte Jesu* (4°. VIII u. 216. Klagenfurt, St. Josef-Verein. *M* 1.50).

**Knowling, R. J.**, *Our Lord's Virgin Birth and the Criticism of Today* (96. Ld., S. P. C. K. 1*s* 6*d*).

*Soltau, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Stb I 56—61): Resumé über seine an andern Orten auch vorgetragenen Quellenscheidungen und Überarbeitungen der evangelischen Berichte.

*Noesgen, Zur Geburtsgeschichte Jesu Christi in Lukas Kap. 1 u. 2* (Stb I 121—126 162—170): Der Mt- und Lk-Bericht sind unabhängig voneinander. Lk gibt atl Gedanken in paulinischem Gewande. Sein Bericht ist einheitlich und weist keine späteren Überarbeitungen (namentlich Supranaturalisierungen) auf.

*Lienhard, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Stb I 256—258): Macht gegen Soltau darauf aufmerksam, wie wenig religionsgeschichtliche Parallelen beweisen.

*Resch, A., Das Kindheitsevangelium* (Stb I 442—444): Charakteristik des von ihm als gemeinsame Quelle für Mt und Lk postulierten Kindheitsev.

**Hoben, A.**, *The Virgin Birth I* (85. Chicago, Univ. of Chicago Press. 50*c*): Vgl. BZ I 210.

*Beeby, C. E., Doctrinal Significance of a Miraculous Birth* (HJ II 125—140): Rationalistische Auffassung der Geburt Jesu. Das katholische Dogma ist nach B. valentinianische Häresie: „That is neither conception nor birth."

*Nestle, E., Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus* (ZntW IV 349): Mehrere Einzelheiten: so die, dafs man von Geburt zu Taufe (12. Athyr = 8. Nov.) genau 30 Jahre rechnete.

**Mead, G. R. S.**, *Did Jesus live 100 B. C.? An enquiry into the Talmud Jews Stories, the Toldoth Jeschu, and some curious statements of Epiphanius: being a contribution to the study of christian origins* (456. Ld., Theosoph. Pub. Co. 93): Behandelt diese von jüdischer Seite aufgestellte und dann auch in weiteren Kreisen akzeptierte These ernsthaft, kommt aber zu keinem sichern Ergebnis. Über die Existenz des Pilatus ist eben nicht hinwegzukommen. Vgl. ExpT XV 81.

**Trench, R. Ch.**, *Die Versuchung Christi. Eine Studie über Matth. 4, 1—11. Aus dem Englischen von M. Schuchard* (63. Bremen, Traktathaus. *M* —.40).

**Stewart, M. A.**, *The Temptation of Jesus* (230. N.Y., Revell. $1.50).

*Willrich, H., Zur Versuchung Jesu* (ZntW IV 349 f): Sieht in Mt 4, 8 f die Variante eines älteren persischen Legendenmotivs.

*Holmes, R., The Purpose of the Transfiguration* (JthSt IV 543—547): Ablehnung der Auffassung Kennedys (s. BZ I 423). Die Stellung der Verklärungsgeschichte beweist, dafs Jesus den Jüngern sein Verhältnis zur Welt erklären wollte. Zugleich klärte er sie über sein Ende (ἔξοδος, vgl. 2 Petr 1, 15 ff) auf.

*Schulz, A., Das Leiden und die Verherrlichung Christi nach Belser* (Wiss. Beil. der Germ. 1903, 281 f.).

**Panel, D.**, *Préliminaires historiques de la Passion de Jésus (le complot; la cène; l'agonie), étude critique. Thèse* (127. Lyon, Impr. Paquet).

*Batiffol, P., L'eucharistie dans le NT d'après des critiques récents* (Rb XII 497—528): Lehnt Spittas eschatologische und Weizsäckers und Jülichers parabolische Auffassung der synoptischen Berichte ab. Auch H. Holtzmanns Idee von der Bundesschliefsung, die durch das vergossene Blut besiegelt wird, ist unzureichend, und Hoffmanns Anschauungen (vgl. BZ I 415) betrachtet B. als ein „curieux spécimen du pur irréalisme, où se joue la virtuosité de certains théologiens allemands". In eingehender Besprechung von Jo 6 setzt sich dann B. mit Loisys unhaltbarer Exegese dieses Kapitels auseinander.

*Lechler, P., Über die Bedeutung der Abendmahlsworte* (ZwTh XLVI 481—486): Sie waren ursprünglich nur eine Andeutung der Vergänglichkeit des Leibes Christi.

**Planus,** *Pages d'Évangile T. III: De la dernière Cène à l'Ascension* (16°. XII u. 392. P., Poussielgue. *Fr* 3.—).

**Lochmann, W.,** *Sakrament und Parabel. Altes und Neues zur schriftgemäfsen Lösung des Abendmahlsproblems* (IV u. 128. Halle, Strien. *M* 3.—): Verbindet die Reichsgottesidee mit der Eucharistie und sieht in letzterer den parabolischen Ausdruck der ersteren. Im Genusse des Brotes ergreifen wir Besitz von Jesu stellvertretender Passion; der dargereichte Kelch bietet Teilnahme am Bundesgute, an der Sündenvergebung, die Jesu Blut erwirkt hat. Paulus hat die Abendmahlsberichte des Mk und Mt nicht verändert; die Abendmahlsfeier hat er als Verkündigung des Todes Jesu eingeschärft. Jo 6 enthält Bilder der geistigen Tätigkeit des Menschensohnes.

*Cheever, H. M., The legal Aspects of the Trial of Christ* (Bs LX 495—509): Christus wurde zweimal offiziell verhört, wobei das Verhör bei Kaiphas keine blofse Präliminaruntersuchung war. Beide Male aber kamen Gesetzesverletzungen vor. Die Anklage vor Kaiphas lautete auf Gotteslästerung, bei Pilatus auf Majestätsbeleidigung. Der letztere sprach Jesus zunächst frei, verurteilte ihn aber dann gegen bessere Überzeugung zum Tode.

*Dunlop, J., The Death of Christ* (ExpT XIV 518—520): Zustimmung zu Denneys Buch. Vgl. BZ I 424.

*Cullen, H., Apostolic View of the Death of Christ* (BStdt VIII 227—236): Es herrscht Übereinstimmung unter den Aposteln bezüglich der Auffassung des Todes Jesu als Sühnetod.

*Shaw, Ch. G., Current Interest in the Crucifixion* (BW XXII 180—194): Eine allseitige Betrachtungsweise mufs den Faktor der Versöhnung einbeziehen.

*Kreyher, Der Todestag Christi* (Ev. Kz. 1903, 889—894): Tritt gegen H. Achelis für Freitag den 3. April d. J. 33 ein. Es ist das johanneische Datum, und die astronomische Berechnung der Mondfinsternis i. J. 33 stimmt dazu.

*Fotheringham, J. K., The Date of the Crucifixion* (Journ. of Philol. XXIX 100—118).

*Zahn, Th., Kleinere Beiträge zur evangelischen Geschichte.* 3. Der auferstandene Jesus in Galiläa (NkZ XIV 770—808): Vgl. BZ I 213. Widerlegung der Annahme eines Galiläa in oder bei Jerusalem. Die hierfür angerufenen Acta Pilati bieten ebensowenig eine Bestätigung wie Tertullian, Juvencus, Laktanz und Chrysostomus. Ἡ Γαλιλαία ist nicht falsche Übersetzung von גְּלִילָה = περίχωρος (Lepsius). Die Weisung Christi, nach Galiläa zu gehen, hatte die Sammlung der Gemeinde beabsichtigt.

**Fonck, L.,** S J., Die Wunder des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert. I. Teil (VII u. 454. Innsbruck, Rauch. *M* 3.60).

**Wright, T. H.,** *Finger of God: Studies and Suggestions in the Miracles of Jesus* (218. Ld., Melrose. 3*s* 6*d*): Will Glauben und Wissenschaft bei Beurteilung der Wunder Jesu versöhnen. Vgl. ExpT XV 84f.

**Selby, Th. G.,** and others, *The Miracles of Jesus* (429. Manchester, J. Robinson. 6*s*).

**Allen, G. W.,** *Wonderful Words and Works. Sermons on the parables and miracles of Jesus* (XXI u. 229. Ld., Sheffington. *Fr.* 25.—).

**Chamberlain, H. S.,** *Worte Christi* (Kleine Ausgabe) (16°. XI u. 316. München, Bruckmann. *M* 2.—).

*Verba Christi. The Sayings of Jesus Christ* (The Temple Classics) (12°. 292. Ld., Dent): Gibt die Worte Jesu griechisch und englisch nach den Evv, mit lateinischen und englischen Vorbemerkungen. Der Verf. ist Dean Stubbs. Vgl. ExpT XV 88.

*Swete, H. B., The Teaching of Christ* (Exp VIII 116—130 267—282 440—455): Fortsetzung der BZ I 420 genannten Aufsätze. Charakterisierung

der Lehre Jesu bei Lk („He reveals as the Physician, the Redeemer and the supreme Master of mankind") und Jo („the Gospel of the Teaching"). Eine zusammenfassende Übersicht hebt noch einige Punkte (Hl. Geist, Kirche, Individualität Jesu u. a.) hervor.

**Oldham, J. H.**, *Studies on the Teaching of Jesus, as recorded in the Synoptic Gospels* (205. Ld., Brit. Coll. Christian Union. 1*s*).

**Foster, Fr. H.**, *The Teaching of Jesus concerning his own Mission* (136. N.Y., Americ. Tract. Soc. 75 *cts*): Populär.

**Bean, W. S.**, *Teachings of the Lord Jesus* (105. Philadelphia, Presbyt. Board. 75 *cts*): Populär.

**Rambaud, J.**, *Essai sur les données essentielles de la religion de Jésus. Thèse* (192. Cahors, Impr. Coueslant).

**Dorée, N.**, *Le christianisme de Jésus, par un juive* (18°. IX u. 110. P., Fischbacher).

*Göttler, J.*, *Zur Methode der Lehrvorträge unseres Herrn* (Katech. Bl. N. F. V 1—6): Macht beachtenswerte Bedenken gegen die Heranziehung einer Methode aus der Bergpredigt als Ganzem geltend und weist seinerseits auf die in den Parabeln niedergelegte Methodik hin.

**Smith, G.**, *The Founder of Christendom* (48. Ld., Green. 1*s* 6*d*): Erörtert die Wirkungen der Worte Jesu auf Zeitgenossen und Nachwelt. Als wahrer Mensch habe Christus auch die Beschränkungen und Unvollkommenheiten der Menschheit geteilt. Vgl. HJ II 207.

**Legeay, G.**, *Le Symbolisme dans l'Écriture. Noms et figures de Notre-Seigneur* (18°. XVI u. 263. P., Retaux).

*Sheraton, J. P.*, *Our Lord's Teaching concerning himself* (PrthR I 513—536): „Son of Man' expresses the earthly manifestation of the Word which became flesh and tabernacled amongst us. ‚Son of God' expresses and affirms His eternal and essential being."

*Schürer, E.*, *Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Rede zur akadem. Preisverteilung am 10. Juni 1903 in Göttingen* (ZThK XIII 437—456): Die messianischen Hoffnungen und die strenge Gesetzlichkeit bildeten die geistige Atmosphäre, in welche Jesus hineingestellt war. Sein Sohnesverhältnis zu Gott ist kein metaphysisches, sondern ein ethisches und bedingte den Messiasberuf in ihm. Seit der Taufe, einem mythologisierten Vorgang des Innenlebens Jesu, kam ihm das zu Bewußtsein. Jesus lehnt aber alle politischen Bestandteile des Messiasbegriffes, auch die Abstammung von David, ab und bezeichnet sich als den von Daniel verheißenen Menschensohn. Die Zukunftsaussagen Jesu sind später versinnlicht worden.

*Chollet, J. A.*, *La conscience psychologique du Christ* (Rev. d. Sc. Ecclés. 1903 août et sept. 95—112 195—218).

**Mouren, J.**, *Le fils de l'homme. Étude historique et critique sur ce titre de Jésus, d'après les Évangiles synoptiques* (76. Lyon, Paquet).

*Gayraud, Le royaume des cieux* (L'Univers 20 nov. et 2 déc.): Nimmt zwei Etappen an: 1. die Kirche, 2. das Jenseits, durch die Parusie eingeleitet. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 221.

*Worcester, W. L.*, *The Life of the Lord interpreted by the Sermon on the Mount* (New Church Rev. 1903 oct.).

*Loisy, A.*, *Le discours sur la montagne* (Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 336—370 441—471): Fortsetzung der BZ I 423 angezeigten Aufsätze. Als weitere Punkte werden behandelt: 5. Les bonnes œuvres, 6. Le détachement, 7. Leçons diverses. Conclusion.

**Loisy, A.**, *Le discours sur la montagne* (164. P., Picard. *Fr* 3.—): Separatausgabe obiger Aufsätze.

**Greenbough, G.**, *The Sermon on the Mount* (VII u. 269. Manchester, Robinson. *Fr* 5.60).

**Jones, E. G.**, and others, *The Sermon on the Mount* (Including the Beatitudes) (VII u. 375. Manchester, Robinson. 4*s* 6*d*).

*The Beatitudes of Jesus* (BW XXII 83—87): Allgemeine Charakterisierung derselben.

*Grimmert, Die erste Seligpreisung* (Stb I 433—437): Erbaulich.

*Fulfilling the Law and the Prophets* (BW XXII 163—166): Jesu Stellung zum Gesetze.

**Bugge, Chr. A.**, *Die Hauptparabeln Jesu ausgelegt. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung* (XX u. 496. Gießen, Ricker. *M* 11.—): Ein tief durchdachtes Werk! Die Darstellung ist zwar breit, doch klar. Es wird zunächst einleitungsweise gegen Jülichers Methode der Parabelerklärung Stellung genommen. B. sieht in den jüdischen Meschalim den Ausgangspunkt für Beurteilung der Parabeln Jesu. Auch B. verteidigt den Verhüllungszweck (vgl. BZ I 211). Ein vierfaches Motiv habe Jesus geleitet: 1. Die Eigenart des Messias- und Reichgottes-Ideals Jesu, 2. Rücksicht auf die verständnislose Masse des Volkes, 3. Rücksicht auf die Jünger, 4. Rücksicht auf Jesu eigene Selbstentfaltung. Im einzelnen sind die Parabeln entweder argumentativ oder illustrativ oder didaktisch (paradoxal). Die Auslegung hat von den bei den Evangelisten sich findenden Leitmotiven auszugehen. Trotz vielfacher „Komposition" sind die evangelischen Berichte historisch getreu. Der erste Teil behandelt die Geheimnisparabeln des Reiches Gottes. Diese Idee birgt nach B. nicht blofs eschatologische Vorstellungen in sich. Das Reich Gottes ist innerlich und geistig, gegenwärtig wie zukünftig. Der zweite Teil behandelt die Reichsparabeln bei Mt, der dritte die Individualparabeln bei Lk. Die Einzelexegese bringt eine deutsche Übersetzung und die Erklärung des Wortsinnes, worauf die Deutung und Charakterisierung nebst geschichtlichen Notizen folgt. Trotz mancher Unrichtigkeiten in Detailnotizen mufs B.s Buch als eine sehr gediegene Parabelerklärung bezeichnet werden.

**Brun, J.**, *Les paraboles de l'évangile. Thèse* (112. Lyon, Impr. Paquet).

**Trench, R. Ch.**, *Notes on the Parables of our Lord.* New ed. (534. Ld., Kegan Paul. 3*s* 6*d*).

**Stretton, H.**, *Parables of our Lord* (248. Ld., Relig. Tract. Soc. 3*s* 6*d*).

*Tonetti, L.*, e *Rossini, G., L'Erodianismo nelle parabole evangeliche* (Misc. d. Stor. Eccl. I 209—225).

**Witzmann, G.**, *Zur Frage nach der unterrichtlichen Behandlung der Gleichnisse Jesu.* Jenaer Diss. (66).

*Ménégoz, E., A propos de l'eschatologie de Jésus; Bruston, C., Courte réplique à la lettre précédente* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 344—368).

*Shaw, Ch. G., Jesus Christ and eternal Life* (BW XXII 436—448): „Christ is the author and finisher of our faith in eternal life; all this is due to the fact that he is the religious character *par excellence.*"

**Heuver, G. D.**, *The Teachings of Jesus concerning Wealth. With introd. by H. Johnson* (212. Ld., Revell. 3*s*): Nur wer Christus in sich hat, kann ihn völlig verstehen. Im übrigen müfsten auch alle Kleinigkeiten beachtet werden, z. B. dafs der barmherzige Samariter das Geld zur Unterstützung des unter die Räuber Gefallenen nicht diesem, sondern dem Wirt der Herberge einhändigte — wodurch Christus die indirekte Wohltätigkeit der Welt empfohlen habe! Vgl. ExpT XV 86.

**Zurhellen, O.**, *Johannes der Täufer und sein Verhältnis zum Judentum.* Theol. Dissertation der Univ. Bonn. (71.)

**Gillie, R. C.**, *Kinsfolk and Friends of Jesus* (402. Ld., Black. 6*s*).

*H<ilgenfeld> A., Der mondsüchtige Knabe* (ZwTh XLVI 608): Macht auf Gunkels Bemerkung aufmerksam, wonach das Fallen in Feuer und Wasser (Mt 17, 15. Mk 9, 22) ein babylonischer Terminus für Fieberhitze und Schüttelfrost sei.

*Kappstein, Th., Maria von Magdala im NT* (Deutschland II 611—618): Anläfslich des Dramas von Paul Heyse wird u. a. die Unrichtigkeit der Identifikation mit der Sünderin Lk 7 und Maria von Bethanien behauptet.

*Sanday, W., La critique actuelle et les évangiles* (Bull. de Litt. ecclés. 1903, 233—241): Französische Übersetzung eines Vortrags S.s auf dem Church Congress in Bristol (15. Okt. 1903), in welchem gegen die rationalistische Evv-Kritik, wie sie auch in England, besonders in der Encyclopaedia Biblica Vertreter findet, Stellung genommen wird. „Lire la Bible comme n'importe quel autre livre', et supposer que nous n'y trouverons que ce qui se trouve dans les autres livres, sont deux choses différentes."

*Sense, P. C., Évangiles canoniques et apocryphes* (Rev. de l'hist. des relig. XXIV 372—383). Die kanonischen Evv sind ein Produkt des 2. Jahrh., gefertigt zum Ausgleich der verschiedenen religiösen Anschauungen. Irenäus ist der Begründer des heutigen Christentums.

**Halévy, J.**, *Études évangéliques. Fasc. Ier* (243 P., Leroux): Vermutlich Separatausgabe seiner Aufsätze in der Rsém. Vgl. BZ I 208 u. 420.

**Stanton, V. H.**, *The Gospels as historical Documents. Part I. The early use of the gospels* (XV u. 288. Cambridge, University Press. 7*s* 6*d*): Behandelt 1. die nachapostolische Zeit, 2. die Zeit der Apologeten und des Konfliktes mit dem Gnostizismus, 3. Justin, 4. die Zeit von Justin bis Irenäus, 5. die asiatische Tradition bezüglich des Jo-Ev, 6. den Stand am Ende des 2. Jahrh.

**Flournoy's, P. P.**, *New Light on the NT, with an introduction by B. B. Warfield* (193. Philadelphia, Westminster Press. 75 *cts*): Berichtet über neuere Entdeckungen, welche die Echtheit und Authentizität der Evv bekräftigen: Diatessaron, Lewis-Sinaiticus, Quadratus, Aristides, Petrusevangelium u. a., besonders auch über Bestätigungen geographischer, historischer und politischer Art.

**Osborn, L. D.**, *The Recovery and Restatement of the Gospel* (12°. 26 u. 253. Chicago, Univ. of Chicago Press. $1.50): Erblickt im Berichte der Evv die Autorität, zu der wir zurückkehren müssen. Vgl. ExpT XV 88.

**Loisy, A.**, *L'Évangile et l'Église. 2e ed.* (16°. XXXIV u. 281. Mâcon, Protat): S. oben 189.

**Loisy, A.**, *Autour d'un petit livre. Défense de „l'Évangile et l'Église"* (12°. XXXIV u. 290. P., Picard. *Fr* 3.—): In Form von sieben Briefen z. T. an hohe geistliche Würdenträger verteidigt L. seine Aufstellungen.

**Hilaire de Barenton**, *Exégèse nouvelle. Les doctrines de M. Loisy* (71. P.).

**Bouvier, P.**, *L'Exégèse de M. Loisy.* Les doctrines — Les procédés (48. P., Retaux): Referat mit Aufzählung der hauptsächlichsten methodischen Fehler.

**Oger, G.**, *Évangile et évolution. Simples remarques sur le livre de M. Loisy „l'Évangile et l'Église"* (18°. XXII u. 47. P., Téqui).

*Pèques, Th. M., Les explications de M. l'abbé Loisy* (Rev. thom. nov.-déc. 1903): Analyse und Ablehnung des Buches „Autour d'un petit livre". Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 105.

*Fontaine, J., La méthode historique et le christianisme naturaliste* (Science cath. Juin 1903): Erörtert Loisys Stellung zum Wunder und zum Übernatürlichen. Loisys neutrale Stellung zu den Evv ist ihm eine „laïcisation" derselben. — *Le protestantisme libéral et le christianisme naturaliste* (ebd. Août 1903): Loisys Naturalismus ist mit dem liberalen Protestantismus verwandt. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXV 330 u. XXXVI 333.

*Fontaine, J., Études critiques sur la méthode et l'exégèse de M. Loisy* (La Vérité franç. 12 oct. 1903): Wirft Loisy naturalistische Auffassung der Dogmenbildung etc. vor und hält seine Auffassung Abbé Bricout gegenüber aufrecht. Vgl. diesen in Rev. du Clergé franç. XXXVI 555 und 657 f.

*Gayraud, Le „Loisysme"* (L'Univers 16 nov. 1903): Darstellung der Lehre Loisys. Nach Rev. du Clergé franç. XXXVII 107 ist diese Darstellung des „Loisysmus" falsch. Abbé Gayraud hält sie aber in der nächsten Nr der Rev. du Clergé franç. (195—198) aufrecht.

*Gayraud, Histoire et théologie* (L'Univers 24 oct. 1903): Auseinandersetzung mit Loisys Buch „Autour d'un petit livre". Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 555.

*Maignen, Ch.*, bringt eine längere Artikelserie in der Vérité franç. 12, 25, 28, 29, 30 oct. und 11 nov. 1903 gegen Loisy. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 556 f u. 658.

*Monchamp, G., Les erreurs de M. Alfr. Loisy dans son livre „l'Évangile et l'Église"* (Nouv. Rev. théol. 1903, 341—346 456—468).

*Prat, F., Au fond d'un petit livre le manifeste de M. Loisy* (Études XCVII 305—324): Loisy wolle Autonomie der Exegese, leugne die Übernatürlichkeit der Offenbarung und behaupte Relativität und Perfektibilität der Dogmen.

*Voces Catholicae, The Abbé Loisy and the catholic Reform Movement* (Contemp. Rev. LXXXIII 385—412): Loisy freundlich.

*Les idées de M. Loisy* (L'Ami du Clergé 26 nov. 1903): Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 218 f.

*Variétés critiques* (Annal. des phil. chrét. nov. 1903): Über Loisys Buch „Autour d'un petit livre": „Qu'elle (Rome) laisse passer ou qu'elle condamne, l'heure est également grave." Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 653 f.

**Palmieri, D.**, S. J., *Osservazioni sulla recente opera L'Évangile et l'Église par Alfred Loisy. Lettera ad Alfredo Bruno* (94. Roma, Befani): Will keine vollständige Widerlegung geben, sondern feststellen, daſs das Buch Lehren enthält, welche ein Katholik nicht vertreten kann.

*Schanz, v., Abbé Loisy* (Lit. Beil. der Köln. Volkszeitung 1904 Nr 2, 9—11): Referat über Loisys literarische Tätigkeit, besonders über „l'Évangile et l'Église" und die dadurch hervorgerufene Bewegung. Das extreme Haltung wird abgelehnt, doch beigefügt: „Man wird gut tun, nicht von einem Extrem in das andere zu fallen. . . Hätte man die Zeichen der Zeit früher beachtet, so wären die Dinge vielleicht nicht so weit gekommen. Eine Berechtigung ist weder der historischen Kritik noch der Dogmengeschichte abzusprechen. Wer nicht in beiden bewandert ist, kann heutzutage in Wort und Schrift keine dem Christentum förderliche Wirksamkeit ausüben." — Den extremen Standpunkt eines französischen Kritikers in der Vérité française (21 janv. 1904) lehnt Sch. ebd. Nr 4 S. 25 f: *Abbé Loisy in französischer Beleuchtung*, ab.

*Fonck, L.*, S. J., *Evangelium, Evolution und Kirche.* 2. Art. (ZkTh XXVII 684—701): Vgl. BZ I 424 f. Referat über P. Bouviers Einwände gegen Loisy. Notizen zur metaphysischen Auffassung des Begriffes Gottessohn. Loisys Buch sei geeignet, den Nutzen und die Berechtigung einer solchen historischen Methode in der Theologie in Frage zu stellen.

*ξ, Evangelium und Kirche* (Beil. zur Allg. Zeitung 1903 Nr 286, 513—515 und Nr 287, 522—525): Loisy zustimmendes Referat. — *Der Fall Loisy* (ebd. 1904 Nr 37. 289—292): Tendenziöse Darstellung der äuſseren Vorgänge.

*Osgood, H., The latest Results of the destructive Criticism* (BStdt VIII 273—282): Sie bestehen in der abzulehnenden destruktiven Evv-Kritik.

*Meyer, A., Das Johannesevangelium und die Synoptiker* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsl. N. F. XXXVI 337—360).

*Briggs, C. A., Problems in the Gospels* (ExpT XIV 538—541; XV 14—16 67—69): 1. When did Jesus begin His Ministry? Am ersten Osterfest, bis wohin er „unter dem Schatten des Täufers" stand. 2. The Twelve and the Seventy. 3. Where was Jesus during the absence of the Twelve? Durch Beantwortung der beiden letzten Fragen glaubt B. Ordnung und Harmonie in die evangelischen Berichte zu bringen.

*Bonaccorsi, G. B., I tre primi vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica* (Scuola Catt. 1903, 161—171).

*Sachsse, Der geschichtliche Wert der drei synoptischen Evv* („Halte was du hast" 1903).

**Palmieri, D.**, S. J., *Se e come i Sinnotici ci danno Gesù Cristo per Dio. Lettere ad Alfredo Bruno, premessa la lettera che ha dato a questa occa-*

*sione* (Prato, Giachetti): Beweist gegen Loisy an einer gröfseren Anzahl von Mt-Stellen, dafs dieser Evangelist Jesus als Gott betrachtet habe. Vgl. das Referat: *I Sinnotici e la Divinità di Gesù Cristo* (Civ. catt. Ser. XVIII vol. XII, 718—724).

**Pallis, A.**, *A few Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthew based chiefly on modern Greek* (VI u. 47. Liverpool, Williams and Norgate): Der Verf. der neuen vulgärgriechischen Übersetzung des NT (s. BZ I 412) will aus dem neugriechischen Sprachgebrauch an vielen Stellen ein besseres Verständnis des Evv-Textes gewinnen, doch fehlt es ihm an exegetischer Vorschulung. Vgl. R. Knopf in Deutsche Lz XXIV 2241.

*Steenkiste, I. A. van, Sanctum Iesu Christi evangelium sec. Mt, additis ubique locis parallelis aliorum evangelistarum et amplo commentario. 4. ed. T. I—IV* (1860. Bruges, C. Beyaert. *Fr* 20.—).

*Soltau, W., Protomatthäus oder Zur Entstehungsgeschichte des 1. Evangeliums* (VB I 161—171): Will der Annahme eines Urmatthäus (Zusammenarbeitung des Mk mit den Logia) und eines späteren Bearbeiters eine mehr als hypothetische Geltung zuweisen.

*„Be ye therefore perfect"* (BW XXII 243—247): Vorschlag einer korrekten Übersetzung von Mt 5, 48 und allgemeine Bemerkungen dazu.

*Allen, W. C., Christ's Teaching about Divorce* (ExpT XV 45f): Mt 19, 3—9 ist abhängig von Mk 10, 2—12.

*Deifsmann* vermutet (Christl. Welt 1903 Nr 11) zu Mt 10, 10 und Parall. πήρα = Bettelsack. — Zu Mt 10, 28 weist er (ebd. Nr 9) auf eine Inschrift hin, die gleichfalls den geringen Verkaufswert der Sperlinge ausspricht. Vgl. Stb I 427f.

*Simpson, J., Matthew XXVII 51—53* (ExpT XIV 527f): Nimmt an dem μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ Anstand.

*Nestle, E., Zu Mt 28, 18* (ZntW IV 346f): Macht auf die bei Tischendorf gar nicht genannte Hinzufügung der Worte: „und wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch" in allen syrischen Hss aufmerksam.

*Nestle, E., Marcus colobodactilus* (ZntW IV 347): Diese Bezeichnung des Mk (vgl. BZ I 205) stehe wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Legende von den Leviten, die in fremden Landen nicht des Herrn Lied singen wollten und sich deshalb die Daumen verstümmelten.

**Wellhausen, J.**, *Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt* (146. B., Reimer. *M* 4.—). Die Erklärungen sind sehr kurz. Das Aramäische wird besonders berücksichtigt. Auch die Varianten des Cod. D finden Beachtung. Im Abendmahl leugnet W. die symbolische Deutung auf Christus. Das gemeinsame Essen ein und derselben Speise ist ein antikes Zeichen der Vereinigung. „Der Wein ist ein besserer Kitt als das Brot." Mk 14, 25 aber macht den Eindruck des höchsten Alters und der Authentie. Christus „gibt sich darin nicht als den zukünftigen Messias, und er denkt nicht daran, dafs er für seine Person die allgemeine Auferstehung und den Eingang ins Reich Gottes vorwegnehmen werde".

*Nn*, Rezension von *Weifs, J., Das älteste Evangelium* (vgl. BZ I 426) (ThLbl XXIV 579—584 595—599): Beachtenswerte Ablehnung der tendenzkritischen Resultate W's.

*Poynder, A., Mark IV. 12* (ExpT XV 141f): Notiert Kommentatoren, die Nestles Meinung (vgl. BZ I 214) auch schon vertreten haben.

*Shann, G., St. Luke and Buddhism* (Nineteenth Cent. 1903, 120—125).

*Shilleto, W. F. R., St. Luke illustrated by Aeschylos* (The Classic. Rev. XVII 351): Vergleicht zu Lk 14, 26 εἴ τις .... οὐ μισεῖ τὸν πατέρα etc. Aesch. Choeph. 902 ἅπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον („Brich alle Bande, nur den Göttern bleibe treu" nach der Übersetzung von U. v. Wilamowitz-Möllendorff). C. W.

*Spitta, Fr., Zur Diskussion über das Magnificat* (Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst VII [1902] 357f): Verteidigt sein Festhalten an der traditionellen Auffassung gegenüber Köstlin. Vgl. BZ I 214f.

***Nestle, E.**, *The Genealogy of Luke III. as Genealogy of Mary* (ExpT XIV 567): Macht auf zwei Vertreter dieser Auffassung in de Lagardes Septuagintastudien aufmerksam.

**Cameron, E.**, *Christ versus Caste. Being reflections on the discourse of the five parables (Lk XV and XVI). With a chapter on the churches and the classes* (222. Ld., Stockwell).

***Rodenbusch, E.**, *Die Komposition von Lucas 16* (ZntW IV 243—254): Die Stelle Lk 16, 16—18, die in „spröder Isolierung" steht, hatte diesen Platz schon in der Spruchsammlung, wo sie auf die Gleichnisse vom klugen und gerechten Haushalter folgte und den Anfang von Einzelsprüchen bildete, die bei Lk bis 17, 10 reichen.

***Hawkins, J. C.**, *St. Luke's Passion-Narrative considered with Reference to the Synoptic Problem* (ExpT XV 122—126): Während H. in früheren Aufsätzen (vgl. BZ I 213) für längere Partien des Lk-Ev die Unabhängigkeit von Mk dargetan hat, wird an Lk 22, 14—24, 10 die gröfsere Freiheit in der Benutzung der Mk-Quelle gezeigt einerseits durch Vergleich mit Mt, anderseits durch Beachtung der Lk-Berichte selbst.

***Blakiston, H. E. D.**, *The Lukan Account of the Institution of the Lord's Supper* (JthSt IV 548—555): Nimmt zwei Urberichte an: L u. S. S wird von Paulus verkürzt, von Mk, nachdem er von L beeinflufst worden war, wiedergegeben. Mt berichtet nach Mk. Lk kannte alle Berichte und verwandte sie in freier Weise. L hat gegenüber S die Priorität. Ein antizipiertes Paschamahl sei berichtet.

**Loisy, A.**, *Le quatrième Évangile* (960. P., Picard. *Fr* 15.—): Betrachtet es als ein nicht vom Zebedäiden Johannes herrührendes symbolisches, nicht historisches Werk.

*L'autore del quarto Evangelo rivendicato* (Civ. catt. Ser. XVIII vol. XI 650—665; XII 172—187 412—429 641—659): Verteidigung der Echtheit dieses Ev. Äufsere und innere Gegengründe werden widerlegt, insbesondere auch in Rücksicht auf die neue Bestreitung durch Loisy.

**P.-M. C<ompagnon>**, *Évangile de Saint Jean. Commentaires I: Vie publique de Jésus* (XL u. 691. Hongkong 1902, Impr. de la Soc. des Missions Étrangères): Der Verf., ein apostolischer Missionär, benutzt zahlreiche Literatur, angefangen von Dionys dem Kartäuser und Maldonat bis zu Fillion und Knabenbauer. Seine Exegese von Jo 1—12, die er in vorliegendem Bande auf eine kurze Einleitung zum Jo-Ev folgen läfst, ist zum grofsen Teil die Wiedergabe der Ansichten anderer. Dann und wann weicht er aber auch von seinen auctores probati ab. So scheint ihm die Erklärung Maldonats u. a. von Jo 2, 4 „un peu dure". „Malgré les graves autorités sous lesquelles ses sentiments s'abritent, ils laissent dans l'esprit comme dans le coeur une certaine inquiétude." C. will erklären: „Qu'est-ce que cela pour vous et pour moi?", und unter Akzeptierung des Knabenbauerschen Fragezeichens (nach hora mea): „Mère, j'ai tout prévu, soyez donc sans inquiétude; laissez-moi faire."

**Haufsleiter, J.**, *Zwei apostolische Zeugen für das Johannis-Evangelium. Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage* (V u. 58. München 1904, Beck. *M* 1.20): In scharfsinniger Weise wird der Zeugnischarakter des Jo-Ev betont. Jo spricht im Namen aller Apostel, auf welche das ἐθεασάμεθα 1, 14 sich beziehe. Wo Jo als Zeuge allein steht, vor allem 19, 35, sucht er die gegen Cerynth nötige Beglaubigung bei Gott (ἐκεῖνος = Christus) selbst. Im Anhangskapitel legen die Verfasser desselben, nämlich die beiden Apostel Andreas und Philippus, noch zu Lebzeiten des Jo als Augenzeugen der erzählten Begebenheiten Zeugnis für Jo ab. Traditionsschwierigkeiten bestehen gegen diese neue Hypothese (für H. ist sie mehr) nicht.

*L'auteur du quatrième Évangile* (Annales de phil. chrét. 3 S. III oct.).

**Wrede, W.**, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus dem Geb. der Theol. u. Religionsgesch. XXXVII. IV u. 71. Tüb., Mohr. *M* 1.25).

**Warschauer, J.**, *Problem of the Fourth Gospel, a Plain Inquiry* (114. Ld., Green. 2*s*).

**Godet, F.**, *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean. 4e éd. Explication des chapitres I—VII* (VI u. 531. Neuchatel, Attinger. *M* 7.50): Vgl. BZ I 215.

**Godet, F.**, *Kommentar zu dem Ev des Jo. 4., vom Verf. durchgeseh. Aufl. Bd II: Die Exegese. Deutsch bearb. von E. Reineck u. C. Schmid* (VIII u. 652. Hannover, C. Meyer. *M* 12.—).

*Wetzel, G., Die geschichtl. Glaubenswürdigkeit der im Ev Johannis enthaltenen Reden Jesu* (NkZ XIV 665—692 809—826 827—842): Die Merkmale der synoptischen Reden Jesu finden sich auch in den Reden bei Jo; ihre Verschiedenheiten lassen sich alle erklären. Umgekehrt darf die Verwandtschaft der johanneischen Reden Jesu mit denen anderer Personen im gleichen Ev nicht übertrieben betont werden. Die johanneischen Jesusreden sind nach Form, Inhalt und Gedankengang als die im wesentlichen treue Wiedergabe wirklich gehaltener Reden Jesu anzusehen. Als Quellen der Lehre Jesu betrachtet, haben sie zum mindesten den gleichen Wert wie die synoptischen Reden.

*Belser, J., Der Prolog des Johannesevangeliums* (ThQ LXXXV 483—519): Geht in der Aufweisung von Beziehungen des Prologs („Programm, in welchem nacheinander Thesen aufgestellt sind") zum Ev noch weiter als K. Meyer (vgl. BZ I 216). K. Weifs' und Baldenspergers Versnch, den λόγος ἄσαρκος als Thema zu betrachten, wird für V. 4—18 mit Bestimmtheit, für V. 1—3 mehr hypothetisch abgelehnt. Auch die Unrichtigkeit der Vulgataübersetzung: „venien*tem* in hunc mundum" wird dargetan (vgl. ebd. 209). Χάρις V. 14 bedeute die durch die Einsetzung der Eucharistie eröffnete Gnadenquelle, ἀλήθεια den versprochenen Hl. Geist. Diese Erklärungen erscheinen mir doch zu speziell. Unrichtig ist, dafs ℵBCL in V. 18 ὁ μονογενὴς θεός lesen (507); der Artikel fehlt. Dieser Lesart würde ich entschieden den Vorzug geben. V. 15 betrachtet B. als Zutat des Aristion.

*Gwilliam, G. H., The Punctuation of St. John I 3, 4 in the Peshitto* (JthSt IV 606 f): Gesteht Burkitt (vgl. BZ I 428) zu, dafs die vorgeschlagene Punktation die sachgemäfsere wäre, beruft sich aber für die im Tetraevangelium Syriacum beibehaltene Punktation auf die Majorität der Hss deren Zeugnis er nunmehr ausführlich darlegt. G.

*Somerville, J. E., The Invitation to the Thirsty* (ExpT XV 77—79): Will Jo 7, 37 f lesen: ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Καθὼς εἶπες κτλ. Christus selbst ist die Quelle.

*Carr, A., A Note on St. John VII, 52: A prophet or the prophet.* (Exp VIII 219—226): Bezieht προφήτης trotz des Fehlens des Artikels auf Christus, den Messias.

*<Bühlmayer, K.,> Erklärung des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu. Joh 17* (Beil. zum Amtsblatt f. d. Erzdiözese München u. Freising 1903, 9—40): Gründliche Bearbeitung einer Konferenzthese vom Jahre 1898. 1. Teil: Bitte um die eigene Verherrlichung. 2. Teil: Gebet für die bisherigen Jünger. 3. Teil: Gebet für die zukünftigen Gläubigen.

**Horn, K.**, *Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Ev Jo Kap. 21. Ein Beitrag zur johanneischen Frage* (XII u. 199. Lp. 1904, Deichert. *M* 4.—): 1. Teil: Kap. 21 ist noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes verfafst. 2. Teil: Verteidigung der Geschichtlichkeit des Inhalts. 3. Teil: Zweck des Kapitels ist, der übermäfsigen Verehrung der Person des Johannes entgegenzutreten.

### γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

**Monod, M.**, *Essai sur le développement religieux des apôtres pendant le ministère terrestre de Jésus. Thèse* (72. Cahors, Coueslant).

**Merle d'Aubigné, C.**, *La prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ. Étude de théol. bibl.* (112. Alençon, V^e Guy & Co.).

**Whyte, A.**, *The Apostle Paul* (232. Ld., Oliphant. 3*s* 6*d*): Dient nach ExpT XV 85 auch erbaulichen Zwecken.

***Hoss, K.***, *Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II* ZntW 268—270): Die 1 Kor 16, 5—7 geplante Reise hat Paulus ausgeführt, nur mit der Modifikation, daſs er nicht über Mazedonien nach Korinth, sondern umgekehrt über Korinth nach Mazedonien reiste. In Korinth machte er trübe Erfahrungen, hielt sich darum nicht lange auf und kehrte nicht mehr dahin zurück.

***White, N. J. D.***, *The Visits of St. Paul to Corinth* (Hermathena XXVIII 79—84).

***Hoenicke, G.***, *Der Todestag des Apostels Paulus* (NkZ XIV 905—908): Derselbe ist ungewiſs, sicher dagegen, „daſs P. infolge eines Prozesses verurteilt und eines Tages auf dem Wege nach Ostia hingerichtet wurde".

***Kamshoff, O.***, *Charakteristik des hl. Paulus* (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht IV 1—8 43—49): Kurzgefaſste populäre Schilderung seines Lebenslaufes, insbesondere charakteristischer Aussagen.

**Lombard, E.**, *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul. Essai d'une interprétation de 2 Corinthiens XII, 1—10* (RThPh XXXVI 450—500): Auf eine Exegese dieser Partie folgt eine Untersuchung über das körperliche und geistige Befinden Pauli: Er hatte ein Augenleiden (Gal 4, 15 soll es beweisen) und war einmal von der Malaria ergriffen worden (Gal 4, 13), hingegen war er nicht im eigentlichen Sinne epileptisch. Seine Visionen und Ekstasen sind hysterischer Natur. Auch das Ereignis auf dem Wege nach Damaskus bildet keine Ausnahme. L. hält seine pathologische Diagnose vereinbar mit dem groſsartigen religiösen Wirken des Völkerapostels.

**Trautzsch, F.**, *Die mündl. Verkündigung des Apostels Paulus, dargest. nach seinen Briefen. Progr.* (4°. 26. Frankenberg, Rossberg. *M* —.75.)

***Zenos, A. C.***, *Formative Factors of Paul's Theology* (BStdt VIII 134—147): 1. Parentage and Heredity, 2. Early Training and Education, 3. Conversion, 4. Experience as a Missionary.

***Caird, E.***, *St. Paul and the Idea of Evolution* (HJ II 1—19): Betont den antithetischen Charakter der paulinischen Lehre (Gesetz und Gnade, Sünde und Erlösung). Das Transzendentale, wie Auferstehung und Parusie, sind Hauptfaktoren. Die Einzelerfahrungen Pauli, insbesondere bei seiner Konversion, seien verallgemeinert. Sein Hauptverdienst sei die universale Auffassung des Christentums.

**Brückner, M.**, *Die Entstehung der paulinischen Christologie* (VII u. 237. Straſsb., Heitz. *M* 5.—): Sie vollzog sich fast unabhängig von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, dessen Erdenleben für Paulus bedeutungslos war.

**Niebergall, F.**, *Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht.* Theol. Habil.-Schr. (92. Tüb., Mohr.)

**Heitmüller, W.**, *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgesch. Bedeutung* (56. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20).

***Bren, R.***, *The Ethics of St. Paul* (Intern. Journ. of Eth. 1903, 493—498).

***Monod, L.***, *L'instinct, la règle et l'inspiration dans la doctrine morale de St Paul* (Lib. Chrét. 1903, 385—392).

**Meyer, M.**, *Der Apostel Paulus als armer Sünder. Ein Beitrag zur paulinischen Hamartologie* (58. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.—).

**Wohlenberg, P.**, *Paulus. das Ideal eines Missionars.* Vortrag (22. Breklum, Christl. Buchh. *M* —.20).

***Bosworth, E. J.***, *Paul's Method of Evangelization* (BW XXII 416—423): Er suchte strategische Plätze auf, legte Wert auf Predigt und persönliche Unterhandlung, hatte tüchtige Mitarbeiter und sorgte für Organisation und ethische Schulung.

**Means, S.**, *Saint Paul and the Ante-Nicene Church. Unwritten chapter*

*of Church history* (362. Ld., Black. 6*s*): Konstatiert einen Unterschied zwischen dem Christentum Pauli und dem der alten Väter. Paulus stecke noch im Rabbinismus, die alten Väter seien Hellenisten.

**Wernle, P.**, *Was haben wir heute an Paulus?* (48. Basel 1904, Helbing & Lichtenhahn. *M* 1.—).

*Wiegand, A.*, *Die Beschneidung des Timotheus* (Saat auf Hoffn. 1903, 168—182).

*Latrille*, *Die Begriffe Licht, Wahrheit und Leben in den johanneischen Schriften* („Mancherlei Gaben und Ein Geist" XLXII 657—659 721—723 785—788).

*Yarbro, D. N.*, *James' Doctrine of the Law with reference to the Christian Life* (BStdt VIII 346—351): Schildert die zwischen Antinomismus und Legalismus in der Mitte liegende ethische Gesetzesauffassung des Jakobus.

*Soltau, W.*, *Das Problem der Apg* (PrM VII 265—269 296—304): Lk selbst beabsichtigte in seinem δεύτερος λόγος einen Bericht über Pauli Missionsreisen zu geben. Seinen nicht zur Vollendung gebrachten Plan griff der Verf. der Apg auf und arbeitete eine andere Quellenschrift (Πράξεις Πέτρου) hinein.

**Ceulemans, F. C.**, *Commentarius in Actus Apostolorum* (320. Malines, Dessain. *Fr* 3.20).

**Hoffmann, H.**, *Die Apg S. Lucä.* Ntl Bibelst. Mit Vorw. v. *M. Kähler.* Bd I (VI u. 820. Lp., Deichert. *M* 5.20): Erbaulich.

*Goodspeed, E. J.*, *Did Alexandria influence the nautical Language of St. Luke? A study of Acts XXVII* [nicht XXVIII, wie im Titel steht] *12 in the light of Greek Papyri* (Exp VIII 130—141): βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον wahrscheinlich = „looking west and north-west". Die halb griechische, halb lateinische Sprache der zwischen Alexandrien und Rom verkehrenden Seeleute habe Ausdrücke wie diesen und das Εὐρακύλων (Eurus-Aquilo) von V. 14 geschaffen.

*Johnson, Th. C.*, *The religious Value of the Books of Acts* (BStdt VIII 319—325): Will der Erbauung dienen.

*Frey, J.*, *Das Problem des Römerbriefs und seine Lösung* (Mitt. f. d. ev. K. in Rufsl. LIX 193—206).

*Did Paul write Romans?* (HJ I 795—799): 1. Eine Replik von *W. B. Smith* auf Schmiedels Ablehnung seiner Bestreitung der Echtheit (vgl. BZ I 433), 2. Bemerkungen von *A. F. R. Hoernle*, die einige Punkte in Schmiedels Erörterung noch klarer machen wollen.

**Jellinghaus, Th.**, *Der Brief Pauli an die Römer* (Auslegung des NT für gläubige Bibelleser aus allen Ständen. In Verbindung mit einer Anzahl jüngerer Theologen bearbeitet und herausgeg. Tl VI. X u. 323. B., Thormann & Gretsch. *M* 3.60).

*Durand, A.*, S. J., *La divinité de Jésus-Christ dans s. Paul, Rom. IX, 5* (Rb XII 550—570): Faſst diese Stelle im Hinblick auf die Erklärungen, welche sie in den ersten vier Jahrhunderten, speziell zwischen 370 und 420 gefunden hat, als vollgültiges Zeugnis der Gottheit Christi auf.

*Wood, W. Sp.*, *A Possible View of Rom. X, 13—21* (JthSt IV 608—610): ῥῆμα = 1. Ding דָּבָר (V. 8), 2. Mund פֶּה (V. 17), 3. ῥήματα = Worte (V. 18). V. 15 bezieht sich auf die Heiden, V. 16 auf Heiden und Juden. V. 17 vertritt den Gedanken: Die Apostel müssen zur Predigt autorisiert sein. „The message of salvation has been disseminated universally, to Jew and Gentile alike. Some have accepted it, some have rejected it. But Israel as a body remains of it, because it refuses to listen."

**Ströter, E. F.**, *Die Judenfrage und ihre göttl. Lösung nach Röm. Kap. XI* (III u. 227. Kassel, Röttger. *M* 2.—).

*Moore, D.*, *The „Prophetic Scriptures" spoken of in Romans XVI. 26* (BStdt VIII 160—165): Sieht in dem Ausdruck διὰ γραφῶν προφητικῶν das ntl Prophetentum angedeutet.

**Goudge, H. L.**, *St. Paul. First Epistle to the Corinthians. Introd. and otes* (220. Ld., Methuen. 6*s*): Gehört zu den „Westminster Commen-

taries", die W. Lock herausgibt. Ist nach ExpT XV 133 ein sehr originell gehaltener Kommentar.

*Weber, W., Die paulinische Vorschrift über die Kopfbedeckung der Christen* (ZwTh XLVI 487—499): Bespricht 1 Kor 11, 2—15 und führt das διὰ τοὺς ἀγγέλους (V. 10) auf Beeinflussung durch das Henochbuch zurück, wonach Engel durch die Schönheit von Menschentöchtern verführt wurden.

**Krukenberg, E.**, *Der Brief Pauli an die Epheser. Der griech. Text übers. und erklärt zur Handreichung zunächst für Geistliche, Religionslehrer und Studierende* (III u. 117. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

**Robinson, J. A.**, *St. Paul's Epistle to the Ephesians. A revised text and translation with exposition and notes* (IX u. 314. Ld., Macmillan & Co.): Ist nach ExpT XV 127 von Abbott, Lightfoot und Hort abhängig.

*Nestle, E., Zum Zitat in Eph 4, 8* (ZntW IV 344f): Die syrischen Texteszeugen schreiben teils „gegeben" (vorwiegend jakobitisch), teils „empfangen" (vorwiegend nestorianisch).

*Rhijn, C. H. van, Euodia en Syntyche* (Th. Studiën IV 300—309).

**Wohlenberg, G.**, *Der 1. u. 2. Thessalonicherbrief ausgelegt* (Komm. zum NT, herausgeg. von Th. Zahn. XII. 214. Lp., Deichert. *M* 4.50): Die kurze Einleitung skizziert die Situation, datiert beide Briefe mit grofser Wahrscheinlichkeit ins Frühjahr 53. An ihrem paulinischen Ursprung wird mit Verweisung auf Zahns Einleitung festgehalten. Das Literaturverzeichnis widmet fast zwei Seiten der protestantischen, vier Zeilen hingegen der katholischen Literatur; Bisping, Gutjahr und viele andere sind nicht genannt. Zahlreiche orthodox protestantische Autoren verstehen es, durch solche und ähnliche Ungerechtigkeiten dem katholischen Forscher die Freude an ihren sonst so begrüfsenswerten Werken zu verderben. Dem gründlichen Kommentar gibt W. einen Exkurs über die eschatologisch bedeutungsvolle Stelle 2 Thess 2, 3—8 bei: „Der Gesamtauffassung der Schrift A und NT entspricht nur eine solche Deutung, bei welcher erkannt wird, dafs es sich bei der Prophetie um Rüstung der Gemeinde für die Endzeit handelt, und dafs die Gemeinde schon in der Endzeit lebt, dafs aber die Endzeit sich in Abschnitte zerlegt und weiter zerlegen wird, deren scharfe Abgrenzung menschlichem Auge im voraus nie möglich ist." Der Anhang enthält den Wortlaut von Didache 16, Dn 8, 8—12 23—26; 9, 24—27; 11, 21—45, Stellen, welche für die Eschatologie von 2 Thess 2 von Bedeutung sind. Die Vergleichung apokrypher apokalyptischer Schriften des Judentums lehnt W. ab. Das Buch hat kein Inhaltsverzeichnis.

*Moffatt, J., Ethnic Parallels to 1 Thess etc.* (ExpT XIV 568): Hauptsächlich aus Plutarch.

*Gibbins, H. J., 1 Thessalonians II. 6* (ExpT XIV 527): Will vor δυνάμενοι einen Punkt setzen und das folgende ἀλλὰ = ὅμως nehmen.

**Damman, J.**, *Philemon.* Volkstümlich ausgelegt (II u. 288. Kassel, Röttger. *M* 2.—).

*Bartlet, V., The Epistle to Hebrews as the work of Barnabas* (Exp VIII 381—396): Führt seine früheren Untersuchungen (vgl. BZ I 222) weiter und glaubt, Barn. habe den Hebr von einer italienischen Seestadt aus, wo er mit Timotheus beisammen war, i. J. 62 geschrieben, um in die mit dem Tode des Jakobus Minor bei den judenchristlichen Gemeinden, vor allem in Cäsarea eingetretene Krisis einzugreifen.

*Walker, D., The Destination of the Epistle to the Hebrews* (ExpT XV 142—144): Hält Barnabas für den Verfasser und sucht die Adressaten in dessen Heimat, auf Cypern.

*Carpenter, W. B., The Wisdom of James the Just* (vgl. BZ I 431): Einleitung zum Jak-Briefe und populärer Kommentar.

*Cladder, H. J.*, S. J., *Die Anlage des Jakobusbriefes* (ZkTh XXVIII 37—57): „Wie das Ganze, so sind auch alle Teile mit vollendeter Kunst

behandelt. Das ganze Schriftchen ist ein Lehrgedicht, nach Strophen, Versen und Stichen gegliedert, ganz im Geiste der hebräischen Poesie. Und noch mehr! Die Rhythmik, die F. Blafs am Hebr beobachtet hat, findet sich ebenso im Jak." Eine Tafel veranschaulicht das Gedankenschema.

**Grafe**, *Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums* (51. Tüb., Mohr. *M* 1.20).

*Kirn, Ein Vorschlag zu Jacobus IV, 5* (StKr 1904, 127—133): Will statt πρὸς φθόνον lesen πρὸς τὸν θεόν.

**Sampson, G.**, *The Epistles of St. Peter. English text and paraphrase of each verse in parallel columns, with short footnotes* (12°. 94. Ld., Mowbray. 1*s*).

*Hoennicke, G., Die christl. Hoffnung und der zweite Petrusbrief* (Deutsch-ev. Bl. XXVIII 686—695): Vergleicht die eschatologischen Erwartungen von 2 Petr (derselbe ist unecht — seine Lehre vom Weltbrand der persischen Mythologie entlehnt) mit den apostolischen Schriften und betont den besondern Wert, der der christl. Jenseitshoffnung in 2 Petr beigelegt wird.

*Farmer, J. H., An Analysis of the First Epistle of John* (BStdt VIII 335—339): Thema: How the believer may know that he has eternal life? Antwort durch Schilderung dieses Lebens: 1. Its Characteristics (Righteousness 1, 7—2, 17, Truth 2, 18—4. 6, Love 4, 7—21), 2. Its Channel 5, 1—12.

*Findlay, G. G., Studies in the First Epistle of John. 1. The Advocate and the Propitiation* (Exp VIII 321—344), 2. *The True Knowledge of God* (ebd. 455—467): Der erste Artikel bringt Erörterungen zu 1 Jo 2, 1—2, der zweite zu 2, 3—6. F. findet Antinomismus in 1 Jo bekämpft.

**Doreau, P.**, L'Épopée divine et universelle, ou Jésus-Christ révélé par St. Jean (l'apocalypse). Trad. et commentaire (XX u. 155. P., Périsse).

**Palmer, Fr.**, *The Drama of the Apocalypse* (vgl. BZ I 435): Datiert die Apk in die zweite Hälfte d. J. 68, erklärt sie vielfach zeitgeschichtlich (Nero) und teilt sie in fünf Akte ein. Vgl. BW XXII 309f 316.

*Goodspeed, E. J., The Book with Seven Seals* (Journ. of bibl. Lit. XXII 70—74): Hält es nicht für ein Buch (Nestle), sondern für eine Rolle.

*Corssen, P., Zur Verständigung über Apok 13, 18* (ZntW IV 264—267): Hält gegenüber Vischer (s. BZ I 436) aufrecht, „dafs der Apokalyptiker einen Namen sowohl für das Tier wie für den Menschen weifs". Vgl. BZ I 223.

### δ) Ntl Apokryphen.

**Hennecke, E.**, *Ntl Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben* (XII u. 558. Tüb. 1904, Mohr. *M* 7.50): Das Buch ist als ntl Gegenstück der von E. Kautzsch herausgegebenen „Apokryphen und Pseudepigraphen des AT" gedacht. 16 protestantische Gelehrte haben sich in die Fertigung der Einführungen und Übersetzungen geteilt. Der Begriff der ntl Apokryphen wird sehr weit ausgedehnt. Alle vororigenistischen unter apostolischen oder eng verwandten Titeln kursierenden Schriften, welche infolge ähnlichen Inhalts oder auch blofs durch ihr grofses Ansehen zum NT in Beziehung standen, werden als Apokryphen aufgefafst. Man findet demgemäfs in diesen Übersetzungen neben dem Barnabasbrief und der Didache auch die Ignatianen, die beiden Klemensbriefe, den Polykarpbrief und den Pastor Hermae. Diese Erweiterung macht die Sammlung nur noch wertvoller. In den Einleitungen kommt zwar die modern protestantische Richtung da und dort zum Ausdruck. Doch liegt ja der Schwerpunkt des Unternehmens in den Übersetzungen selbst, die mit Sachkunde und Gründlichkeit bearbeitet sind.

**Pick, B.**, *Extra-Canonical Life of Christ* (s. BZ I 424): Teil 1 und 2 enthält die apokryphen Nachrichten über das Leben Jesu, Teil 3 über andere Personen, z. B. Pilatus, Abgar; Teil 4: 127 apokryphe Aussprüche Jesu (vgl. AmJTh VII 772).

*Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Vol. X, Nos 10001—10869: Greek Papyri by B. P. Greenfell and A. S. Hunt* (fol. VIII u. 116. Oxford, Univ. Press): Auch einige ntl Apokryphen enthaltend. G.

**Quincy Donehoo, J. de,** *Apocryphal Gospels. The apocryphal and legendary life of christ: being the whole body of the apocryphal gospels and other extra canonical literature which pretends to tell of the life and words of Jesus Christ; with notes, scriptural references, prolegomena and indices* (7 u. 531. N.Y., Macmillan. $2.50).

*Revillout, E., Évangile des douze Apôtres* (Bessar. Sér. 2a. V 14—21 157—176: Einleitung und französische Übersetzung von Fragmenten.

*Revillout, E., Lettre à M. le Rédacteur du Jas sur de nouveaux Évangiles apocryphes relatifs à la Vierge* (Jas Sér. X, t. II 162—174): Koptische Fragmente, die R. hier z. T. übersetzt und in ihrer Beziehung zu schon bekannten Apokryphen kurz charakterisiert. Er wird sie mit einer Herausgabe aller koptischen Apokryphen des NT vereinigen. G.

*Waitz, H., Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem aufserkanonischen Evangelium* (ZntW IV 335—340): Die Κηρύγματα Πέτρου, die nach W. um 135 entstanden sind und die eine Quelle für die Pseudoklementinen bilden, enthalten eine Textgestalt der Seligpreisungen, welche charakteristische Eigentümlichkeiten mit Lk teilt und gegenüber Mt primär ist.

*Couard, L., Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel* (NkZ XIV 649—664 739—746 983—989): Fortsetzung der BZ I 436 genannten Abhandlungen: 4. Petrus und Paulus, 5. Andreas, 6. Philippus.

*Vetter, P., Die armenischen apokryphen Apostelakten. II. Die Akten der Apostel Petrus und Paulus* (Ochr III 16—55): Text mit gegenübergestellter griechischer Übersetzung; textkritische Noten. G.

*Box, G. H., St. Peter in the Jewish Liturgy* (ExpT XV 93—95): Das jüdische Gebet נשמת oder ברכת השיר zeigt akrostichisch den Verfasser שמעון, der nach einer Überlieferung בן כיפא gewesen sein soll. Das Gebet ist sehr alt. G.

*Philipps, W. R., The Connection of St. Thomas the Apostle with India* (Ind. Antiq. 1903, 1—15).

*Hoffmann, G., Zwei Hymnen der Thomasakten* (ZntW IV 273—309): Syrischer Text (emendiert) und Übersetzung des „Liedes des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder" mit sachlich erklärenden Randnoten. Erklärung der Allegorie nach den gnostischen Zügen, die sich darin finden. Weiteres zur allegorischen Geographie (insbes. ܣܘܪܝܦܝ nicht = Šurippak). Vergleich des syrischen und griechischen Textes von der „Hochzeit der Seele". Letzterer ist mehr gnostisch als die syrische Vorlage. Gibt sachliche Ergänzungen zu den Erklärungen von Thilo und Lipsius. G.

*Nestle, E., Ein Andreasbrief im NT* (ZntW IV 270): Die Doctrina Addaei erwähnt einen solchen (2 Petr? Hebr?).

*Nestle, E., Der süfse Geruch als Erweis des Geistes* (ZntW IV 272): Ein solcher (ὀσμὴ ἡδεῖα) wird von der Doctrina Addai bezüglich des Pfingstereignisses behauptet. Auch die „Biene" des Salomo von Basra c. 47 bietet eine Parallele.

**Schermann, Th.,** *Eine Elfapostelmoral oder die H-Rezension der „beiden Wege", nach neuem handschriftl. Material hrsg. u. unters.* (Veröff. aus dem kirch.-hist. Seminar München II. Reihe Nr 2. 8 u. 90. München, Lentner. *M* 2.—): Der Redaktor von Didache (D) hat 6, 1—3 als Übergang zum Folgenden eingeschoben; der Lasterkatalog c. 5 stammt von Barnabas unter Retouchierung nach Mt 19, 18 u. 15, 19; die Grundschrift ist also zu reduzieren auf c. 1—4, wofür auch zeugt die „H-Rezens." (Ottobon. gr. 408, Paris. gr. 1555 A, Neap. II. C 34), bisher für eine kürzere Rezension der Apost. Kirchenordnung (K) gehalten, aber schon durch das Verzeichnis

der elf Apostel als Vorlage für letztere erscheinend. H, wahrscheinlich auf eine jüdische Hs zurückgehend, ist durch Barn. (B) überarbeitet zu einer Gegenrezension (β), einem Mittelgliede für D. Pastor Hermae hatte auf D Einfluſs; Did. 1, 3—5, ursprüngliche Glosse einer Hs, kam durch den Abschreiber in den Text D. K besteht aus: H, D und B. Die Rez. in Didask. gehört zu der von D. H hat wohl Ap. Konst. beeinfluſst. Haeuser.

**Schiefer, J. W.**, *Der Christus in der jüdischen Dichtung* (NkZ XIV 843—884): Die jüdische Dichtung gilt als Zeugnis der Volksmeinung aus den Tagen Christi. Die messianische Erwartung erklärt die Schwierigkeit des Wirkens Jesu. Nach den atl Pseudepigraphen behandelt S. nun die Namen, Aufenthalt, Präexistenz und Ewigkeit, Person und Amt des Messias und bietet so eine wertvolle Zusammenstellung des Materials. Auch in der Beurteilung desselben wird man S. zustimmen müssen: Gegensatz zwischen der Volksgelehrtenmeinung vom Messias und vom wirklichen Messias. G.

München, Januar 1904. **J. Sickenberger.**

---

# Mitteilungen und Nachrichten.

Zum Kardinalsmitglied der **Bibelkommission** wurde Kardinalstaatssekretär Merry del Val ernannt.

Bei den **deutschen Ausgrabungen in Mesopotamien** wurde eine Statue von Salmanassar II. mit zahlreichen Inschriften gefunden (vgl. Lit. Centralbl. 1904 Nr 4).

Von der **36zeiligen Bibel Gutenbergs** wurden von dem Einband eines Werkes der k. b. Hof- und Staatsbibliothek in München 5 Blätter, enthaltend Jer 32; 33; 36; 37, Teile von Jer 7—9; Teile von Hebr; 15 Zeilen von Esr, abgelöst.

Die **Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums,** begründet im J. 1903, plant einen Grundriſs der Wissenschaften des Judentums, auf 36 Bände berechnet. Prof. L. Blau (Budapest) wird die biblische Einleitung bearbeiten (vgl. Deutsche Lz 1904 Nr 1).

Der **7. internationale Kongreſs für allgemeine Religionsgeschichte,** der vom 30. August bis 2. September in Basel abgehalten wird, wird sich in der 4. Sektion mit der Religion der Semiten, in der 8. Sektion mit der christlichen Religion beschäftigen.

**Biblische Preisfrage:** Ein Preis von 800 Kr ist ausgesetzt aus der Lackenbacherschen Stiftung (Wien) auf die Bearbeitung des Themas: Quae est grammatica et lexicalis relatio Jeremiae prophetae ad Deuteronomium? Quae non possunt probari per hanc relationem? Bewerber: römisch-kath. Priester aus Österreich-Ungarn (vgl. ZkTh 1904, 216).

**In eigener Sache.** Herr Professor P. L. Fonck S. J. hat ZkTh 1904, 213—215 eine Notiz über BZ I gebracht, die ich nicht als Belehrung zur eventuellen Danachachtung stillschweigend buchen kann, die ich vielmehr als sachlich nicht gerechtfertigten Angriff im Interesse der BZ, der Mitarbeiter und zur Beruhigung der Leser zurückweisen muſs. In der Bemerkung der Bibliogr. Notizen BZ I 208 findet F. eine Annäherung an eine Richtung, die das „Gängelband der Kirche“ und ihre Überwachung der freieren Bibelforschung los sein will. Diese Tendenz hege ich, der Verfasser der Notiz, weder persönlich, noch kommt sie in der Leitung der BZ zum Ausdruck; auch hat F. sie zu Unrecht aus dem inkriminierten Satz gefolgert. Ich rücke die Stelle in den Zusammenhang, in dem sie steht, und paraphrasiere die Gedanken der konzis gefaſsten Sätze. Voraus registrierte ich einen Tadel einer französischen Zeitschrift gegen die deutschen Exegeten, die von der Existenz einer „biblischen Frage“ nichts wissen wollen. Meiner Ansicht nach ist nun eine Behandlung der bibli-

schen Prinzipienfragen („question biblique"), insbesondere der Inspiration der Heiligen Schrift, nicht lohnend genug, um die deutschen Exegeten ob ihrer Nichtbeteiligung zu tadeln. Was gesagt werden konnte, ist gesagt: „Zweifellos ist nunmehr die prinzipielle Frage hinreichend erörtert und geklärt." Was ist aber damit Grofses erreicht? Nichts weiter, als dafs „nach dem gegenwärtigen Bestand der positiven Entscheidungen (vgl. BZ I 83 oben) die für die Exegese wünschenswerte Freiheit auch möglich ist". Ist damit auch schon gewährleistet, dafs dieses Resultat, das auf dem Bestand der gegenwärtig geltenden positiven Bestimmungen, insbesondere über Inspiration, beruht, ein dauerndes ist? Nein! „Eine einzige positive Entscheidung der Kirche kann es wieder illusorisch machen." Ob ich eine solche Entscheidung, welche diese als möglich dargetane Freiheit wieder aufhebt, für möglich, wahrscheinlich oder nahe bevorstehend halte, ist nicht gesagt. Ob ich sie gegebenen Falls als ein erlösendes Wort in den Wandlungen und Schwankungen und der Unsicherheit der Gegenwart begrüfsen würde, oder ob ich unter dem Drucke so mancher Schwierigkeiten vor allem der atl Exegese mehr die hierdurch geschaffene Schranke empfinden würde, wollte wiederum nicht zum Ausdruck gebracht werden. P. F. hat zu Unrecht letztere Alternative aus meiner Bemerkung herausgelesen, mit noch mehr Unrecht ein eventuelles unwirksames Mifsbehagen an einer möglichen Freiheitsbeschränkung gesteigert zu einem wirksamen Sichloswinden vom „Gängelband der Kirche". Er hat umsonst gefürchtet für die kirchliche Tendenz der BZ. Ein Mifsbehagen spricht sich allerdings aus in meiner Bemerkung; nur geht es nicht nach der von P. F. angegebenen Richtung, sondern es kehrt sich dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. bes. den Schlufssatz) gegen das Ansinnen, die deutschen Exegeten sollten auch eintreten in den wogenden Streit um die biblischen Prinzipienfragen. Ein auf allgemeinem Boden sich bewegendes Bemühen zu Gunsten oder zu Ungunsten der freieren Inspirationslehre halte ich nicht für Erfolg verheifsend. Weder wird P. F. mit seiner wachsamen, aber doch nur in allgemeinen Sätzen sich haltenden Polemik die freiere Richtung totschlagen, noch werden die vielfach ebenso allgemein formulierten gegenteiligen Aufstellungen die dogmatischen Bedenken anderer verstummen lassen; die Einzeluntersuchung ist — meiner Anschauung nach, die ich aber niemand, auch nicht den Mitarbeitern, sofern sie Artikel über derlei Fragen der BZ zur Verfügung zu stellen die Güte haben, aufzudrängen gesonnen bin — das Arbeitsfeld, auf dem diese Prinzipienfragen eine Lösung erfahren können, und von wo aus auch eine Einwirkung auf die Überzeugung der mafsgebenden Entscheidungsfaktoren ermöglicht ist.

P. F. bringt noch eine Reihe allgemeiner, nicht genauer belegter Bemängelungen. Dazu vorläufig nur folgendes: Es ist unrichtig, die französische Exegetenschule zur Abschreckung mit dem einzigen Namen Loisy zu charakterisieren; sie hat die radikalsten Forscher, Loisy und auch A. Houtin, abgelehnt (vgl. BZ I 306) und wird nun froh sein, dafs sie durch Verbot ihrer Schriften (23. Dez. 1903) bei loyalen Gegnern davor geschützt ist, die Verantwortung für ihre nach Inhalt, Formulierung und Ton oft bedenklichen Anschauungen tragen zu müssen. Wenn französische Exegeten „zu weit gehende Zugeständnisse" an die kritische Schule zu machen scheinen, so sehe ich darin zunächst einen nur in methodischem Interesse gewählten, nicht als endgültig aufgefafsten Standpunkt, der die richtige Mitte statt durch vollständige Neubegründung der kritischen Position lieber durch Revision der hyperkritischen Aufstellungen gewinnen will. Als nur vorläufige Zugeständnisse auf neutral literargeschichtlichem Boden wollen sie jedenfalls auch verstanden werden. Zugeständnisse von unkirchlicher Tendenz sind mir nicht bekannt. Wenn in den Besprechungen und Notizen ein „überschwengliches Lob" dieser französischen Exegeten, die zu weit gehen, gefunden wird, so glauben wir — ich darf hier zugleich im Namen meines Herrn Kol-

legen in der Redaktion sprechen — eine allenfallsige Überschwenglichkeit in den Besprechungen dem jeweiligen Temperamente des Rezensenten zu gute halten zu dürfen; in den Notizen sollte es mich wundern, wenn uns eine solche Überschwenglichkeit bei stetem Kampf um Raum und Zeile durchgeschlüpft wäre. Ein Lob, das Unrichtiges billigt, fällt selbstverständlich unter die allgemein gültigen Normen und Formen wissenschaftlicher Verantwortlichkeit, der sich zu entziehen weder Herausgeber noch Mitarbeiter gesonnen sind; nur mufs der Vorwurf fafsbar detailliert werden. Ein Lob, das Unkirchliches billigt, hätten wir zurückweisen zu sollen geglaubt; es könnte also nur versehentlicherweise in die BZ geraten sein.

Im übrigen sei gerne zugestanden — und das „Bedauern" des P. F. scheint einen andern triftigen Grund nicht zu haben —, dafs es mir nicht mehr gelingen will, gegenüber den Regungen der Kritik in katholischen Exegetenkreisen mich in antikritischer Sicherheit zu wiegen und auftauchende kritische Bedenken einfach durch Hinweis auf die zu befürchtende Gefährdung traditioneller Prinzipien zu beschwören. Dieses mein Empfinden dürfte auch der herrschenden Meinung der deutschen Exegetenwelt besser entsprechen. Auch ist der Allgemeinheit mehr gedient, wenn nicht durch eine exklusive Berichterstattung einer faktisch bestehenden und sich jedenfalls im Rechte glaubenden exegetischen Richtung Luft und Licht auf kirchlichem Boden versagt wird.

Die Rez. des P. F. erweckt mit Unrecht den Eindruck, als ob die BZ mit ihrer etwas weitherzigeren Durchführung ihres Programms einem übereilten Fortschritt huldige. Vielmehr will es mich bedünken, als ob die hochangesehene ZkTh seit dem Schöpfer-Kaulen-Streite ihre objektive orientierende Stellung in den biblisch-exegetischen Fragen mehr einer einseitigen Verfechtung exklusiver Richtung geopfert hätte, und als ob sie wirklich stationär geblieben wäre gegenüber den doch sicher nicht unkirchlichen, aber weit duldsameren, ja sogar zum Teil sehr fortschrittlichen Organen des Jesuitenordens in Frankreich und Italien, den Études religieuses und der Civiltà cattolica. Auch kann ich dem Herrn Rezensenten die Freude nicht lassen, den allverehrten Herausgeber der Biblischen Studien für seinen „Rückschritt" in Anspruch zu nehmen und gegen die BZ als Kronzeugen aufzurufen. Unter der Ägide der BSt konnte F. v. Hummelauer S. J. zum ersten Male ein durchgebildetes Programm der Pentateuchkritik der Öffentlichkeit vorlegen und eine kritische Position einnehmen, die P. F. „fast zu kühn und erschreckend" vorkommen wollte (ZkTh 1903, 352ff). Die BZ wird auch die Fühlung mit den BSt deshalb noch nicht verlieren, weil sie kirchlichen Sinn und wissenschaftliche mafsvolle Kritik in gleicher Weise zu wahren und zu fördern unternimmt. —

Zum Schlufs kann ich mein Bedauern nicht verhehlen, dafs die auch von P. F. vorausgesetzte und anerkannte kirchliche Loyalität der Redaktion der BZ den Herrn Rezensenten nicht abhalten konnte, in einer schroffen, mindestens mifsdeutbaren Form die ihm nicht zusagende Richtung mit dem Vorwurf der Annäherung an unkirchliche Tendenzen zu kennzeichnen, und das in einem Zeitpunkte, wo die erst Boden fassende BZ Förderung und Unterstützung erneut in weiteren Kreisen zu werben gedenken konnte.

J. Göttsberger.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

# Codex Bassetti Tridentinus.

Von Lektor P. Michael Hetzenauer O. Cap. in Innsbruck.

Ritter Dr Robert v. Bassetti, der letzte Sprößling eines alten und reichen, angesehenen und verdienten Patriziergeschlechtes Trients[1], hinterließ bei seinem Tod (30. Oktober 1897) der Vaterstadt als Legat eine wertvolle, sehr interessante Vulgatahandschrift, die in der städtischen Bibliothek (Biblioteca Civica oder Comunale oder Municipale di Trento) unter der Manuskriptnummer 2868 aufbewahrt wird und eine Cimelie der 53 000 Bände zählenden Bibliothek genannt werden muß. Da der Codex in theologischen Kreisen noch unbekannt ist, will ich ihn im Folgenden kurz beschreiben. Ich bin nur zufällig zur Kenntnis desselben gelangt. Während meiner Vulgata-Studien drängte sich mir immer mehr die Überzeugung auf, daß die vom Trienter Konzil benutzte Bibel irgendwo noch vorhanden sein müsse. Meine Nachforschungen, bei denen mich der Provikar der Trienter Diözese, Mgr Dr Jos. Hutter, unterstützte, ließen mich endlich den Codex finden, den ich dann im September 1903 für meine neue Vulgata-Ausgabe verglich.

Der Codex Bassetti besteht aus 601 Blättern feinen Pergaments von gewöhnlicher Farbe und hat mithin 1202 Seiten[2]. Die Blätter sind 247 mm hoch, 182 mm breit und mit Ausnahme von 5 Seiten am Anfange und 4 Seiten am Ende in 2 Spalten mit schwarzer Tinte beschrieben. Die einzelnen Textspalten sind 157 mm hoch, 7—9 mm breit und enthalten

[1] Vgl. u. a. Archivio Trentino 1898, 121 (eine von der Direktion der Bibliothek und des Museums von Trient seit 1882 herausgegebene Zeitschrift in italienischer Sprache).

[2] Ich habe die Blätter zweimal gezählt und dürfte mich wohl kaum geirrt haben. Andere zählten 1172 oder 1196 Seiten.

regelmäfsig 43 Zeilen. Die prächtige (halbgotische) Schrift ist sehr gut erhalten und daher trotz der zahlreichen Kürzungen leicht leserlich. Nur an vereinzelten Stellen hat die Tinte das Pergament durchfressen, so dafs etwa 6—8 Worte der Handschrift mühsam entziffert werden müssen. Das letzte Blatt der Apokalypse ist von anderer Hand und weniger schön geschrieben. Den Codex schmücken 165 Miniaturen, wovon 83 Ereignisse aus den betreffenden Büchern, 2 Tiergestalten und 80 verschiedene Ornamente zur Darstellung bringen. Besonders reich wurden die Psalmen mit Miniaturen bedacht. Ein streng kritisches Auge wird an diesen Bildern allerdings manches auszustellen finden. Sie sind aber doch so schön, dafs die Besucher des städtischen Museums, das sich an den Lesesaal der Bibliothek[1] anschliefst, regelmäfsig an meinem Platze stehen blieben, um die schöne Schrift und die herrlichen Miniaturen zu bewundern. Nur eine derselben wurde verletzt: vom P des 2. Timotheusbriefes wurde die Schlufsornamentik herausgeschnitten, so jedoch, dafs der Text nicht beschädigt wurde. Der Herr Bibliothekar, Prof. Dr Lodovico Oberziner, glaubte[2], dafs diese Miniaturen von irgend einem Bologneser Künstler herrühren, machte mir aber am 2. November 1903 die Mitteilung, dafs der angesehene Kritiker und Professor der Künste an der römischen Universität Comm. Adolfo Venturi, der einige Wochen nach mir die Handschrift untersuchte, noch weiter gehe und die Miniaturen dem berühmten Oderisi d'Agobbio zuschreibe. Sollte sich diese Vermutung bewahrheiten, so würde der Kunstwert des Codex noch mehr steigen, da wir von jenem berühmten Miniaturmaler nur sehr wenige Bilder besitzen; es würde zugleich auch das oben abgegebene Urteil bestätigt, insofern Oderisi von seinem Schüler Franco übertroffen wurde[3].

[1] Bibliothek und Museum befinden sich im 2. Stock des Municipio (Magistratsgebäudes) in der Via larga.

[2] Archivio Trentino a. a. O.

[3] Oderisi von Gubbio, geb. 1240, gest. ca 1300, ein Zeitgenosse Dantes (1265—1321), wurde von Bonifazius VIII. (1294—1303) veranlafst, Bücher mit Miniaturen zu schmücken. Er lebte zu Bologna und war auf

Die Handschrift stammt spätestens aus dem 14. Jahrhundert. Das beweist der Schriftcharakter und eine Bemerkung[1] auf der drittletzten Seite, die da lautet: „In nomine Patris et Filii Domini nostri Iesu Christi et Spiritus Sancti, et Virginis gloriosissimae, Mariae sanctissimae Matris Dei. M.CCC.LXV. Nativitatis secundum . . . Domini nostri Iesu Christi mense Ianuarii die XIIII. in nocte ante diem per quatuor horas tertia antequam festum Dei servi et Confessoris Antonii de Vienna solemnis dies occurrat.“ Diese Bemerkung dürfte wohl der Schreiber des letzten Blattes gemacht haben. Sollten die Miniaturen wirklich von der Hand Oderisis stammen, so müfste die Handschrift mit Ausnahme des letzten Blattes dem letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts zugeschrieben werden. Wer den Codex zuerst besafs, ist unbestimmt. Auf der viertletzten Seite liest man zwar: „Ista Biblia fuit quondam legum egregii doctoris de Morano domini Bartholomaei (oder vielleicht Barnabei) et nunc Benedicti de Morano“, allein niemand weifs, wer diese zwei Besitzer waren, wo und wann sie lebten. Ich wandte mich schriftlich und mündlich an alle Persönlichkeiten, von denen man einen Aufschlufs erwarten konnte, aber leider umsonst. Vielleicht ist jener dominus Bartholomaeus der bekannte Bartolomeo da Murano († 1499), der mit seinem älteren Bruder Antonio da Murano in Venedig und zwar auf der Insel Murano eine Werkstatt und Schule für Maler gründete, eine neue Bahn betrat und tatsächlich der Gesetzgeber der Muraneser Schule wurde. Das kann der Sinn der Worte sein: „legum egregii doctoris de Morano“. Dafs der italienische Ausdruck „da Murano“, womit sich die sogenannten Muranesen zeichneten,

sein Können so stolz, dafs er alle andern verachtete. Dante (Purgatorio 11, 79f) nennt ihn „L' onor d' Agobbio, e l' onor di quell' arte“, läfst ihn aber von seinem Schüler Franco Bolognese († 1313) bekennen: „L' onor è tutto or suo, e mio in parte.“ Vgl. Camerini, La Divina Commedia di Dante Alighieri con note tratte dai migliori commenti, Milano 1891, 206f; Streckfufs-Pfleiderer, Dante Alighieris Göttliche Komödie. Übersetzt und erläutert, Leipzig 1876, 259f.

[1] Sie ist etwas schwer leserlich; ich gebe sie nach einer Auflösung, die ein dem Codex beigelegtes Quartblatt bietet.

lateinisch mit „de Morano“ wiedergegeben erscheint, darf nicht befremden, weil Murano und Morano sprachlich zusammenhängen. Bartolomeo da Murano dürfte den Bibelcodex wohl durch den berühmten Gentile da Fabriano († ca 1451) erhalten haben, der zur Gründung der Malerschule auf Murano den Anstofs gegeben hatte. Im Herbste 1506 kam der Brixener Kardinal-Fürstbischof Melchior v. Meckau als kaiserlicher Gesandter mit grofsen Geldsummen nach Venedig, bei welcher Gelegenheit er die Bibel vielleicht kaufte. Gewifs ist, dafs die kostbare Handschrift im 16. Jahrhundert im Besitz des gelehrten und eifrigen Brixener Fürstbischofs Melchior v. Meckau war. Sowohl auf der dritten Seite am Anfange als auch auf der letzten am Ende liest man oben: „Melchior Eps Brixens.“ Melchior v. Meckau, ein Meifsenischer Edelmann aus dem Bistum Naumburg, wurde 1482 Koadjutor, 1489 Fürstbischof von Brixen, 1503 Kardinal und starb auf seiner Romreise 1509 zu Rom, wo er auch begraben wurde. 1489 hatte er bei Erhard Ratdold in Augsburg für seine Diözese ein Brevier drucken lassen[1]; auch ein Obsequiale oder Rituale liefs er bei demselben Buchdrucker erscheinen, das sein Nachfolger Christoph Madruzz 1555 zu Dillingen bei Meyer mit einigen Verbesserungen neu herausgab[2]. Der berühmte Christoph Madruzz, schon seit 1539 Fürstbischof von Trient, nahm am 15. April 1543 auch vom Fürstbistum Brixen Besitz und wurde im gleichen Jahre mit dem Purpur geschmückt, damit er beim bevorstehenden Konzil ein gröfseres Ansehen hätte, wie Pallavicini V 1 vermutet[3]. Anfang 1545 reiste er nach Rom, um sich mit Papst Paul III. über das zu eröffnende Konzil zu besprechen (Sinnacher VII 404), und liefs zur Eröffnung des Konzils Pontifikalkleider (Sinnacher VII 409) und die Bibelhandschrift Melchiors von Brixen nach

[1] Vgl. Sinnacher, Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tirol VII, Brixen 1830, 5—116.

[2] Vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII² 428.

[3] Vgl. zum Folgenden Pallavicini, Historia Concilii Tridentini lib. 5—8; Sinnacher a. a. O. 392—616; Kirchenlexikon VIII² 426 ff; Archivio Trentino I 145, II 129, III 3.

Trient bringen. Welches Ansehen und welchen Einfluſs der für Wissenschaft und Kunst, für reinen Glauben und gute Sitten begeisterte Mann während des Konzils (1545—1563) hatte, ist allgemein bekannt (Sinnacher VII 412; Pallavicini VI). Es kann uns daher nicht überraschen, wenn die Familientradition des alten und angesehenen Patriziergeschlechtes Bassetti bezeugt, daſs der Bibelcodex Melchiors-Madruzz' von den Konzilsvätern benutzt wurde[1]. Darauf weist auch die Bemerkung hin, die wir nach dem Text der Apokalypse in der zweiten Spalte lesen. Herr Dr Oberziner, der mich mit der gröſsten Bereitwilligkeit und Freundlichkeit in allen Stücken mündlich und schriftlich unterstützte, besorgte mir eine genaue Abschrift davon, die ich hier mitteile: „Anno Dñi M.D.LXIII. die 4. Decemb.$^{s}$ hora intra 21 et 22 terminatum est concilium Tridentinum. Sub S. D. N. pio pp. eius nominis IIII. Moderantibus Imp. Romanorum Invictissimis ac potentissimis Caesaribus Ferdinando et Maximiliano Felic. Piis pacificis ecc defensoribus. Regnantibus Philippo Hispaniarum rege potentissimo, ac Cath.$^{o}$ Carolo Galiae rege Christianissimo. S... Portugaliae rege. Sigismundo Polonie rege quorum oratores interfuerunt Celebrationi dicti Concilii. Nec non Emanuel Filiberto ducatum prebente Alobrogis ... Venetorum reip. Cosmo Medices Florentie. Adfuit Cath.$^{r}$ Helvetiorum orator ep$\tilde{\text{u}}$s et dni Regni Hungarie Magistri militiae rodiorum. Legati Car. Septem quorum duo diem obierunt ante Concilii finem unus discessit. Cardinales duo. Patriarche tres. Archiepiscopi Triginta tres. Episcopi CCXXXIII." Der Schreiber dieser Bemerkung scheint momentan den Namen des Königs von Portugal (Sebastian) sowie des Gesandten von Venedig

[1] Im Archivio Trentino III 57 liest man folgende Note zur Geschichte des Konzils: „Il signor Roberto de Bassetti di Trento conserva un raro codice della Bibia latina, che per tradizione di famiglia dovea esser quella che serviva ne' vari uffizi del Concilio. È un cimelio scritto nel secolo XIV in carattere semigotico in pergamena con legatura originale, in 8, di pag. 1172 con cinquanta miniature di graziosissimo disegno." Die Zahlenangaben sind nicht genau, was sich aus dem früher Gesagten ergibt.

(Niccolò da Ponte) nicht präsent gehabt und später die Ausfüllung des leeren Raumes vergessen zu haben. Die Frage, ob der Codex Bassetti bei der Revision der Vulgata benutzt wurde, dürfte bejaht werden können. Christoph Madruzz wohnte nämlich seit 1567, wo er auf das Fürstbistum Trient verzichtet hatte, als regierender Fürstbischof von Brixen und zugleich als Kardinalbischof von Sabina, später von Präneste und zuletzt von Porto bis zu seinem Tode (1578) regelmäfsig in Rom; sein Neffe Ludwig Madruzz, von 1567 bis 1600 Kardinal-Fürstbischof von Trient, war Mitglied der von Papst Pius V. (1566—1572) eingesetzten Bibelkommission[1]: es ist daher wohl sehr wahrscheinlich, dafs der vom Konzil benutzte Codex auch herangezogen wurde. Allerdings wird sein Einflufs auf die Wahl der Lesearten nicht grofs gewesen sein, da er ja zu den jüngeren Handschriften gehört[2]. — Später kam der Codex in den Besitz der Trienter Familie Bassetti. Wann, warum und von wem die Bassetti die Handschrift erhielten, konnten wir bis jetzt noch nicht feststellen. Dieses hochverdiente Patriziergeschlecht Trients stand mit mehreren Fürstbischöfen in engerer Verbindung und dürfte die Handschrift wohl als Anerkennung besonderer Verdienste erhalten haben. Bei den Bassetti verblieb sie bis zum Jahre 1897. Joh. Bapt. Bassetti schenkte sie zwar 1827 dem Grafen Franz Revedin von Venedig, als sich sein Sohn Titus Bassetti mit dessen Tochter vermählte; allein nach dem Tode des Grafen Franz Revedin (1836) kam sie testamentarisch wieder an Titus Bassetti zurück, der sie seinem Sohne Dr Robert v. Bassetti vermachte, durch dessen Grofsmut sie in die städtische Biblio-

[1] Vgl. Vercellone, Variae lectiones I, Romae 1860, p. XXII, nota 1. Dieser Kardinal-Fürstbischof schenkte den Patres Kapuzinern in Trient sein Exemplar der Biblia Sixtina von 1590, das sie in ihrer 18000 Bände zählenden Bibliothek sorgfältig aufbewahren. Keine andere Bibliothek Tirols besitzt eine Sixtina; auch die Staatsbibliothek in München kann keine aufweisen; die Hofbibliothek in Wien hingegen besitzt zwei Exemplare dieser auf 2000 Kronen geschätzten Bibel.

[2] Die Sixtina bietet jedoch Lesearten, die wir nur im Codex Bassetti finden. Vgl. den Schlufs dieses Artikels.

thek gelangte und so allen zugänglich wurde. Das mit Ritter Robert v. Bassetti ausgestorbene Patriziergeschlecht hat sich durch die vorzügliche Erhaltung des interessanten und wertvollen Bibelcodex für alle Zeiten den Dank und die Anerkennung aller Gelehrten gesichert. Sein Zustand läfst nichts zu wünschen übrig. Er befindet sich im Originaleinband in einer Lederschachtel, die die Aufschrift trägt:

CODEX BIBLICUS
CRITICORUM SENTENTIA
SAECULI XIV INEUNTIS
QUEM
A CONCILII TRIDENTINI PATRIBUS ADHIBITUM
FRANCISCO REVEDINO VENETO IOANNIS PETRI FILIO
IOANNES BAPTISTA BASSETTI TRIDENTINUS
OB INITAM AFFINITATEM AMICITIAMQUE
LIBENS DONAVIT
PRID. CAL. FEBR. AN. MDCCCXXVII.

Herr Bibliothekar Dr Oberziner veröffentlichte im Archivio Trentino (Jahrg. 1898, 121 f) eine Beschreibung der Handschrift, die jedoch den theologischen Kreisen Deutschlands und Welschlands ganz unbekannt blieb, wie es scheint; genannte Zeitschrift wird eben von den Bibelgelehrten nur ausnahmsweise gelesen.

Der Codex Bassetti beginnt mit der Epistola S. Hieronymi ad Paulinum und bietet dann den Text der einzelnen Bücher, die in der gegenwärtig gebräuchlichen Ordnung aufeinander folgen. Nur die Apostelgeschichte ist davon abweichend unmittelbar vor die Apokalypse gesetzt. Jedem Buche ist der betreffende Prologus vorangestellt. — Merkwürdigerweise steht zwischen dem 2. Buche Esdras und dem Buch Tobias das 3. Buch Esdras, und am Ende des Buches Ecclesiasticus ein Gebet Salomons als 52. Kapitel. Der Text der einzelnen Bücher ist in Kapitel zerlegt, deren Initialen zierlich in Rot und Blau ausgeführt sind; sie stimmen im allgemeinen mit der jetzigen Kapiteleinteilung überein, etwa 25 Fälle ausgenommen, wovon einige erwähnt seien. Idc 13, 1 ist zum 12.; 4 Rg 20, 21 zum 21.; Job 36, 32 33 zum 37.; Prv 14, 34 35 zum 15.; Sap 6, 1

zum 5.; 1 Mach 10, 86—89 zum 11.; Mt 6, 1—4 zum 5.; 2 Cor 12, 20 21 zum 13.; 1 Petr 2, 1—3 zum 1. Kapitel gezogen; die Verse 11—25 des Judasbriefes bilden ein zweites Kapitel, 2 Thess 3, 13—18 ein viertes Kapitel. In 1 Esr fehlt die Bezeichnung des 6., in Apc die Bezeichnung des 2. Kapitels. — Im Texte selbst treten uns die gleichen Erscheinungen entgegen, die aus andern Codices bereits bekannt sind. Wir finden da wieder: Auslassungen (z. B. Joel 3, $20^{b}$ $21^{a}$; Mc 5, $12^{b}$ $13^{a}$; Io 17, $21^{b}$ $22^{a}$ fehlt), Doppelsetzungen und kleine Beigaben, Schreibfehler, Korrekturen im Texte und am Rande, Angabe anderer Lesearten am Rande. Da ich den Codex zum Zweck der Herausgabe meiner Editio Bibliae Sacrae Vulgatae verglich, achtete ich besonders auf das Verhältnis der Handschrift zur Sixtina und Clementina und konnte nur im Vorbeigehen den übrigen Varianten einige Aufmerksamkeit schenken. Besonders zahlreich finden sie sich in den Psalmen vor. Beim Anblick derselben erinnert man sich unwillkürlich an die Worte des grofsen Papstes Sixtus V. in seiner Constitutio vom 1. März 1589: „Haec autem Vulgata editio cum una esset, variis lectionibus in plures quodam modo distracta videbatur... Et, quamvis in hac tanta lectionum varietate nihil hucusque repertum sit, quod fidei, et morum causis tenebras offundere potuerit; verendum tamen fuit, ne ... piarum mentium implicatio multiplex evaderet.“ Die Vergleichung dieses von den Konzilsvätern benutzten Codex mit den offiziellen Ausgaben der Sixtina und Clementina kann jedermann belehren, dafs jene Grundsätze, die mein Schriftchen „Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage“ im Anschlufs an andere katholische Gelehrte S. 82ff ausspricht, nicht zu lax und freisinnig, sondern wohl begründet sind; dafs man in Sachen, die nicht den Glauben und die Sitten berühren, der Vulgata kein solches Übergewicht beilegen darf, wie wir es in der Textausgabe Brandscheids bemerken. — Sehr interessant ist das Verhältnis des Codex Bassetti zu den übrigen Handschriften der lateinischen Übersetzung, den verschiedenen Ausgaben der Vulgata, den andern Übersetzungen und griechischen Codices. Es

können an dieser Stelle selbstverständlich nur einige Beispiele herausgegriffen und kurz angeführt werden. Wordsworth-White führen im Epilogus S. 721f eine lange Reihe von Vulgata-Lesearten vor, die sie in ihren Handschriften nicht fanden. Mehrere derselben finden wir in unserem Codex, z. B. zu Mt 4, 16 *ambulabat* (statt sedebat); 25, 31 angeli *eius*; Mc 1, 24 venisti *ante tempus*; 2, 12 abiit *inde*; 7, 23 *coinquinant* (statt communicant); Lc 2, 33 *pater et mater eius* (statt pater eius et mater); 5, 22 cogitatis *mala*; 6, 29 maxillam *unam*; 10, 21 exultavit *in* Spiritu sancto; 17, 20 *veniet* (statt des zweiten venit); 18, 9 parabolam istam *dicens*; Io 6, 33 panis enim *verus* est (statt Dei est); 6, 35 am Rand non sitiet *in aeternum* (statt umquam im Texte); 8, 9 audientes autem *haec*; 17, 12 *ego* custodivi u. m. a. In all diesen Fällen stimmt der Codex mit der Sixtina überein. — Nm 30, 11—13 enthält er mit der Clementina, während die Sixtina $11^b$ 12 13 wegläfst[1]; 1 Rg 24, 7 hat er hingegen den Zusatz der Sixtina, ebenso Hab 1, 3; Lc 11, 2; Act 14, 6; 24, 18; 2 Io 12; mit der Clementina läfst er den Zusatz Mt 7, 1 weg und hat Mt 27, 35 den erweiterten Text.

Das merkwürdige Verhältnis, in welchem der Codex zur Sixtina und Clementina steht, sowie die Tatsache, dafs er Lesearten bietet, die wir in den übrigen bekannten Handschriften vergeblich suchen, machen ihn auch kritisch wertvoll und historisch wichtig. Da ich die Lesearten des Codex Bassetti Tridentinus in meiner Zusammenstellung aller Varianten der offiziellen Ausgaben (im Anhang zu meiner Vulgata-Ausgabe) notieren werde, mache ich nur noch die Bemerkung, dafs er den Schlufs des Markusevangeliums, die Perikope des Johannes über die Ehebrecherin und das Comma Ioanneum enthält, jedoch so, dafs die Verse 7 und 8 umgestellt sind, wie in einigen andern Handschriften.

[1] Wer sich mehr interessiert, möge mein Schriftchen „Bibelkritik" S. 148ff aufschlagen.

# Zu den sog. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum.

Von Prof. Dr Karl Weyman in München.

‚Umfassender noch als durch diese vier Schriften (d. h. Pseudo-Cyprian de spectaculis, de bono pudicitiae, de laude martyrii, adversus Iudaeos, alle im III. Bande der Wiener Cyprianausgabe[1]) wäre das Corpus Operum Novatiani zu bereichern, wenn die 20 pseudo-origenistischen Traktate, die Batiffol entdeckt (und Paris 1900 ediert) hat, ihm zuzuweisen wären. Allein es fehlt viel zu einem ausreichenden Beweise für die Hypothese, und schwere Bedenken stehen ihr gegenüber. Dafs novatianische Schriften in grofsem Umfange in den Traktaten ausgeschrieben sind, ist eine Tatsache[2], aber auch Origenes, Tertullian und andere sind ausgeschrieben, wenn auch nicht so stark. Dafs Novatian sich selbst und die andern in dieser Weise geplündert hat, ist an sich nicht wahrscheinlich und nicht bewiesen. Der Stil des Verfassers der Traktate zeigt meines Erachtens nur dort sichere Verwandtschaft mit Novatian, wo Novatian ausgeschrieben ist. Die Christologie ist weiter entwickelt als bei Novatian, man mufs also zur Annahme von Interpolationen seine Zuflucht nehmen. Die Traktate

[1] Neuerdings sucht F. v. Blacha (Kirchengeschichtl. Abhandl., hsrg. von M. Sdralek II, Breslau 1904, 191 ff) auch die pseudo-cyprianische Schrift ‚de singularitate clericorum‘ (Hartel III 173 ff) als ein Werk Novatians zu erweisen. Ich werde mich an anderer Stelle über oder vielmehr gegen diese Hypothese äufsern.

[2] Ich lege auf diese Konstatierung Gewicht wegen der Bemerkung A. Ehrhards, Die altchristl. Lit. I (1900) 331: ‚Weymans Beweise sind ungenügend, weil rein sprachlicher Natur‘ (von mir gesperrt).

sind meines Erachtens demnach nicht in das Corpus Operum Novatiani einzustellen.'[1] So Adolf Harnack im Artikel Novatian bei Herzog-Hauck, Realencykl. XIV (1903) 227. Es freut mich, dafs der grofse Berliner Gelehrte, der zuerst mit Batiffol an Origenes als Verfasser der tractatus glaubte, sich inzwischen davon überzeugt hat, dafs dieselben als ein original-lateinisches Werk zu betrachten sind (vgl. A. Jülicher in Götting. gel. Anz. 1900, 273; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 570; M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV 1, München 1904, 280), und aus dem Umstande, dafs die Berliner theologische Fakultät neuerdings eine Preisaufgabe über die tractatus gestellt hat, darf doch wohl geschlossen werden, dafs nach Harnacks Ansicht auch die Gegner der Novatianhypothese noch nicht das letzte und entscheidende Wort über die interessante Predigtsammlung gesprochen haben. Ich beabsichtige im folgenden nicht noch einmal eine Lanze für Novatian zu brechen oder überhaupt auf die Verfasserfrage als solche einzugehen, sondern habe mir ein sehr bescheidenes Ziel gesteckt. Ich will erstens auf eine in den bisherigen Erörterungen über die Abfassungszeit der tractatus meines Wissens nicht beachtete Stelle des Lucifer aufmerksam machen, zweitens im Anschlufs an meine Ausführungen im Archiv f. lat. Lexikogr. XI (1900) 545 ff einige weitere Beiträge zur Texteskritik der tractatus liefern, drittens den von Batiffol (vgl. H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902, 219 ff) etwas kärglich bemessenen Nachweis der Bibelzitate und Bibelanklänge ergänzen. Zuvor aber seien mir einige Bemerkungen zu der eben im Wortlaute mitgeteilten Äufserung Harnacks gestattet. Dafs es ungeachtet der methodologischen Zulässigkeit eine heikle Sache um die Annahme von Interpolationen ist, besonders wenn diese Annahme einer andern Hypothese dienstbar gemacht wird, das soll nicht in Abrede gestellt werden, und ich habe mich auch nie der

[1] Siehe dagegen Th. Zahn in Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) 360: ‚Zusammen mit den Büchern von der Trinität usw. werden (die neugefundenen Predigten) einen stattlichen Band bilden' usw.

Illusion hingegeben, dafs Jordans mit Geschick und Scharfsinn durchgeführter Versuch, die mit Novatians Autorschaft schwer oder gar nicht vereinbaren Stellen christologischen und trinitarischen Inhaltes als spätere Einschiebungen in den Text der Traktate zu erweisen, nirgends auf Widerspruch stofsen werde[1] (vgl. BZ I 417 und zuletzt K. Bihlmeyer, Theol. Quartalschr. LXXXVI [1904] 38 ff; G. Esser, Theol. Revue 1904 Nr 5 Sp. 139 ff). Vielleicht aber war ich von einer richtigeren Empfindung geleitet, als ich Archiv S. 551 Anm. von der Möglichkeit einer Retouchierung ‚der Traktate im Sinne der nicänischen bzw. nachnicänischen Orthodoxie' sprach; wenigstens halte ich es für sehr wohl denkbar, dafs sich im weiteren Verlaufe der Forschung die Annahme einer Bearbeitung und Überarbeitung der Traktate, durch welche der ursprüngliche Wortlaut da und dort alteriert, das stilistische Kolorit aber und die zeitgeschichtliche Grundstimmung im wesentlichen konserviert wurden, mehr Boden erobern werde als die Annahme einzelner Interpolationen in unsern Handschriften, wenn diese auch tatsächlich nicht interpolationsfrei zu sein scheinen (vgl. z. B. Batiffol zu tract. V p. 48, 7). Wie ein solcher orthodoxer Bearbeiter gerade einer trinitarischen Stelle, die ihm von seinem Standpunkte und von seiner Zeit aus unvollkommen oder inkorrekt erschien, aufzuhelfen wufste, das kann man aus der lateinischen Übersetzung der Jeremiashomilien des Origenes durch den hl. Hieronymus ersehen, in der der letztere gegenüber den Worten des Originales hom. IX S. 64, 23 f (Klostermann) ἡμεῖς δὲ ἕνα οἴδαμεν θεὸν καὶ τότε καὶ νῦν, ἕνα Χριστὸν καὶ τότε καὶ νῦν das Plus aufweist ‚et unum Spiritum sanctum cum Patre et Filio sempiternum' (Migne, S. Gr. XIII 350 A; E. Klostermann in Texte und Untersuch. N. F. I 3 [1897] 27; G. Grützmacher, Hieronymus I 184 f). Dafs aber überhaupt und irgendwie von einer späteren Hand in den Text der Trak-

[1] Vgl. meine Anzeige in der Deutschen Litteraturzeitung 1903 Nr 15 Sp. 890 ff. Die sonstigen Besprechungen des Jordanschen Buches findet man Byzant. Zeitschr. XII (1903) 659 und XIII (1904) 245 verzeichnet.

tate eingegriffen wurde, das sollte nach dem, was Jordan über den Schluſs des 10. Traktates ausgeführt hat, eigentlich nicht mehr bezweifelt werden. Was dann das Verhältnis der Traktate zu den Schriften Novatians und andern Werken der altkirchlichen Literatur (vgl. Jordan 197 ff) betrifft, so hat Harnack selbst auf das Überwiegen des novatianischen Gutes hingewiesen, so daſs Novatian, wenn wir ihn einen Augenblick für den Verfasser der Predigten halten, keineswegs als ein ärgerer Plünderer fremden Eigentums erscheint als in den sicher von ihm herrührenden Schriften (vgl. für de spectaculis E. Wölfflin im Archiv VIII [1893] 4 ff 15 ff, für de bono pudicitiae S. Matzinger, Des hl. Thascius Caec. Cyprianus Tractat d. b. p., Nürnberg 1892, 31 ff) und als zahlreiche andere Schriftsteller vor und nach ihm[1]. Das Selbstausschreiben aber oder vielleicht richtiger das zweimalige Benützen von Aufzeichnungen dürfte bei einem Novatian nicht mehr auffallen als bei einem Eusebios, in dessen Arbeitsweise wir kürzlich durch J. A. Heikel, Eusebius' Werke I (1902) XXVIII ff einen lehrreichen Einblick erhalten haben. Daſs endlich Harnack die stilistische Verwandtschaft zwischen den Traktaten und den Schriften Novatians unterschätzt bzw. mit Unrecht auf die Fälle beschränken will, in denen es sich um direktes Ausschreiben Novatians handelt, das kann auſser meinen Zusammenstellungen im Archiv 554 ff — bei deren Beurteilung, was ich im Hinblick auf die Ausführungen E. C. Butlers in The Journal of Theol. Stud. II (1901) 255 ff bemerke, die in den Sitzungsberichten der bayr. Akad., phil.-hist. Kl. 1893 II 322 formulierte methodologische Erwägung nicht auſser acht gelassen werden darf — der zweite Abschnitt meiner folgenden Bemerkungen lehren, in dem ich für einen beträchtlichen Teil

[1] Nur in der 17. Homilie (de resurrectione carnis) geht das Kompilieren aus Tertullian und Minucius Felix etwas weit. Aber in dem Traktate ‚quod idola dii non sint' haben wir dieselbe Erscheinung vor uns, und doch werden wir ihn uns als ein echtes Produkt Cyprians gefallen lassen müssen (anders soeben H. v. Soden, Die Cyprian. Briefsammlung, Leipzig 1904, 205 ff. Texte und Untersuch. N. F. X 3).

der Verbesserungen, die ich daselbst an dem Batiffolschen Texte der Traktate und zwar grofsenteils an Stellen, die nicht in die von Harnack ausgehobene Kategorie gehören, vornehme, gerade aus Novatian die nötigen oder doch erwünschten Parallelen beizubringen vermag. Doch nun zu meiner eigentlichen Aufgabe!

## I.

Schon im Archiv 546 habe ich auf die rhetorisch wirkungsvolle Stelle des XVIII. Traktates (de bono martyrii) p. 198, 14f B hingewiesen: ‚novum etenim genus per Christum inventum est: interire ne pereas, mori ut vivas'. Mit diesen Worten stimmt in auffälliger, das Walten eines Zufalles ausschliefsender Weise der folgende Satz aus Lucifers von Calaris Schrift ‚moriendum esse pro Dei filio' cap. 4, p. 293, 25 f (Hartel) überein: ‚siquidem novum salutis genus per Dei filium fuerit tributum: interire ne peream' (Hartel denkt an ‚pereamus'). Da keine Stelle eines älteren christlich-lateinischen Schriftstellers bekannt zu sein scheint, an die sich sowohl der Prediger als Lucifer angelehnt haben könnten, so darf und mufs die Prioritätsfrage gestellt werden. Da leuchtet nun sofort die Unwahrscheinlichkeit ein, dafs der geschulte Rhetor und gewandte Stilist, als der uns der Verfasser der Traktate allenthalben entgegentritt, dem derben und fast durchweg einer stark vulgären Schreibweise sich bedienenden Lucifer, der auch, soweit meine Kenntnis reicht, keinen literarischen Einflufs auf die Folgezeit ausgeübt hat, die schöne Antithese entlehnt haben sollte. Dagegen sprechen für das umgekehrte Verhältnis (um von andern Erwägungen abzusehen) sowohl die Zufügung des erläuternden Genetivs ‚salutis' bei Lucifer, als der Umstand, dafs letzterer auch im unmittelbar Vorausgehenden sich mit fremden Federn schmückt, indem er, wie schon Hartel erkannt hat, Z. 24f mit den Worten ‚martyrii cogit dignitas, ut vitam christiani morte condemnemus' auf eine Stelle der pseudo-cyprianischen, von Harnack für Novatian in Anspruch genommenen und durch ihr Thema sowohl als eine gemeinsame

Wendung gerade mit unserem XVIII. Traktate in näheren Zusammenhang tretenden Predigt oder Prunkrede ‚de laude martyrii' (7 p. 31, 9 H.; vgl. Archiv 553 568; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 440f; H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsamml. 214ff) Bezug nimmt[1]. Da Lucifers Schrift ‚frühestens 360, vielleicht erst 361' (Bardenhewer, Patrol. 364[2]; 361 nach Hartel im Archiv III [1886] 3) verfafst worden ist, so bildet die ausgehobene Stelle ein Hindernis für diejenigen Forscher, welche die Entstehung der Traktate in das 5. oder 6. Jahrhundert hinabrücken wollen.

Bevor ich zum textkritischen Teile übergehe, möchte ich noch auf einen zweiten Autor hinweisen, der möglicherweise (ich sage nicht mehr) unsere Traktate gekannt hat. Ich meine den Bischof Victricius von Rouen (gest. zwischen 406/7 und 409), der um 396 die Ankunft einer reichen Reliquiensendung in seiner Bischofsstadt durch eine schwungvolle, aber etwas schwülstige Festpredigt gefeiert hat, die uns in der — vermutlich erweiterten — Gestalt, die ihr der Verfasser für die nachmalige Veröffentlichung gegeben hat, erhalten geblieben ist. Vgl. E. Vacandard, Saint Victrice, Évêque de Rouen (IV$^{e}$—V$^{e}$ s.), 2. Aufl., Paris 1903, 67 81f 159. Gleich im 1. Kapitel des ‚de laude sanctorum' betitelten Werkchens (Ausg. von Tougard, Paris 1895, 14 = Migne XX 444 A) lesen wir die Worte: ‚hoc ego ... salutare praeceptum intra Britannias exercui, si non ut debui, tamen ut potui', die, an sich betrachtet, gar nichts Bemerkenswertes zu enthalten scheinen, aber verglichen mit zwei Stellen der Traktate — IV p. 40, 16ff ‚sed quia tres causas circumcisionis esse proposui, unam in figura, quam ut potui et puto ut debui caritati vestrae disserui' und X p. 105, 6ff ‚scio quidem, dilectissimi fratres, saepenumero de hoc Leviticorum libro me tractasse et arduas paene et inextricabiles quaestiones ut potui et puto ut debui caritati vestrae disseruisse' — den Eindruck hervorrufen, als

[1] Auf eine auffällige Berührung Lucifers mit Novatians Schrift ‚de bono pudicitiae' ist in der Revue d'hist. et de litt. relig. III (1898) 564 hingewiesen worden.

habe der fromme Bischof von Rouen die stolze Koordinierung des Könnens und Sollens, wie sie ihm aus den beiden Stellen des auch sonst des Selbstbewufstseins nicht ermangelnden Traktators in der Erinnerung lag, durch die bescheidene Kontrastierung der beiden Begriffe[1] ersetzt. Der Prediger seinerseits, dessen Cicerokenntnis wir im 2. Abschnitte wiederholt zu berühren Gelegenheit haben werden, mag sich an die durch Cicero de orat. I 225 und Parad. 41 erhaltenen Worte des L. Crassus ‚nolite sinere nos cuiquam servire, nisi vobis universis, quibus et possumus et debemus' (kürzer beim Autor ad Her. IV 5) erinnert haben. Eine unzweifelhafte Nachahmung der Stelle des Victricius hat kürzlich W. Levison (Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. deutsche Gesch. XXIX [1903] 120 Anm. 1) in dem der erweiterten Vita des Germanus von Auxerre (Bolland. Biblioth. hagiogr. lat. Nr 3454) vorausgeschickten Briefe des Constantius an Censurius (Acta SS. Juli VII 215 f) nachgewiesen.

## II.

Tract. I p. 5, 5 f ‚quia nec locus est aliquis ubi Deus absit nec locus Deo maior sit'. Dafs für das zweite nec ‚ne' zu schreiben ist, wurde bereits im Archiv 570 bemerkt. Vgl. noch Novat. de trin. 2 (Migne III 889 f) ‚maior est enim (Deus) mente ipsa nec cogitari possit quantus sit ne . . . mente humana minor sit. maior est quoque omni sermone nec edici possit ne . . . humano sermone minor sit'. — p. 11, 7 f ‚cum oculi dicuntur, quod omnia videat. cum nares, quod orationes . . . percepturus sit indicatur'. ‚indicatur' ist das Verbum, von dem die beiden quod-Sätze abhängen, weshalb nach ‚videat' nur ein Komma zu setzen ist. — p. 11, 16 f ‚cum manus nominantur, quod omnia ipse sit operatus'. Der quod-Satz kann zwar von dem vorausgehenden ‚indicatur' (Z. 16) abhängig gemacht werden, doch dürfte es sich im Hinblick auf des Predigers Neigung, einen grofsen Reichtum von Synonymen zu entfalten

[1] Vgl. Seneca, Epist. 21, 11: ‚parvo dimittitur (venter), si modo das illi, quod debes, non quod potes'.

und mit ihnen abzuwechseln, empfehlen, mit $F^2$, d.h. dem zweiten Korrektor des (von Batiffol unterschätzten) Codex von Orléans s. X, hinter ‚operatus' ‚ostenditur' einzuschieben. Vgl. Novat. de trin. 6 (Migne III 896 B) ‚cum digitus (describitur), significatio quaedam voluntatis aperitur, et cum nares, precum quasi odorum perceptio ostenditur' und Archiv 560 f.

Tract. II p. 13, 11 f ‚(Abraham) magnum divinae dispensationis sacramentum per imaginem protendebat'. Dafs für das letzte Wort mit cod. F ‚portendebat' zu schreiben ist, hat Batiffol selbst nachträglich (vgl. p. 214) erkannt. Wenn es noch einer Bestätigung bedarf, so liefert sie der Sprachgebrauch des Verfassers. Vgl. tract. V p. 53, 4; 55, 10; VI p. 58, 2; VII p. 80, 14; XI p. 124, 18; XII p. 134, 7; 139, 23; XIV p. 155, 23; XV p. 163, 7. — p. 16, 11 ‚cum in monte transfiguratus esset' (Jesus). ‚transfiguratus esset' ist eine Konjektur Batiffols für das überlieferte ‚transfigurasset', das nicht zu ändern ist, da ‚transfigurare' ebensogut reflexivisch gebraucht werden kann wie ‚mutare' und ‚vertere'. Vgl. die analoge Verwendung von ‚separare' und ‚iungere' bei Novat. de trin. 16 (915 C), die Tertullianbeispiele bei H. Hoppe, Syntax und Stil des Tert., Leipzig 1903, 63 f; P. Geyer, Kritische und sprachliche Erläuterungen zu Antonini Placentini Itinerarium, Augsb. 1892, 18 ff und (für das Griechische) neuerdings L. Radermacher, Philol. LXIII (1904) 3 f. — p. 16, 24 ‚apud Deum perfecta sunt omnia quae apud nos imperfecta putantur'. Überliefert ist ‚facta sunt omnia', was einen vollkommen richtigen Gegensatz zu ‚imperfecta' bildet, so dafs Batiffols Änderung entbehrlich ist. Vgl. Novat. de trin. 28 (941 A), wo ‚pro factis' und ‚pro perfectis' nebeneinander stehen, ohne dafs ein Bedeutungsunterschied konstatiert werden könnte, und tract. VI p. 66, 6 f, wo ‚facere' und ‚consummare' verbunden werden, wie sonst ‚perficere' und ‚consummare'. Vgl. Cypr. de dom. or. 20 (I p. 282, 8 f H.); Novat. de trin. 29 (944 B); Hieron. tract. in ps. 83, de exodo in vig. pasch. und in ps. 10 ed. G. Morin, Anecdot. Maredsol. III 2 (1897) p. 91, 24; 406, 5; III 3 (1903) p. 6, 13 und den Zusatz von cod. B, d. h. der Handschrift von St Omer s. XII, zu tract. V

p. 48, 7 (unter dem Texte), wo statt ‚proficit et consummat' ‚perficit e. c.' zu schreiben ist. — p. 17, 23 ‚ut arena maris proiecti conculcarentur in terram'. Cod. F dürfte mit ‚terra' die richtigere Lesart bieten. Vgl. tract. III p. 32, 2 ‚ut arena deiecti conculcarentur in terra' (so Batiffol hier nach B; ‚terram' F); VI p. 62, 21 f ‚alios . . . sit deiecturus in terra'; Ps 7, 6 ‚conculcet in terra vitam meam'. — p. 19, 24 wird ‚et' vor ‚sicut' zu streichen sein, ebenso tract. VII p. 77, 6 vor ‚ut'.

Tract. III p. 24, 14 ‚consula ratione providit'. Die notwendige Verbesserung ‚consulta' hat der Herausgeber nachträglich gefunden. Vgl. noch tract. XII p. 129, 6 ‚non fortuitu, sed consulte (consulta?) prophetica ratione'; Aug. Civ. Dei XXI 8 (II p. 532, 22 Hoffmann) ‚quis enim consulta ratione non videat'; XXII 4 p. 587, 29. — p. 28, 3 ‚quapropter intellegere debet quis'. Ich vermute ‚quivis' nach tract. IV p. 34, 10 ‚quivis (‚quisvis' die Handschriften) potest intellegere'. Vgl. Cicero pro Rosc. Am. 132 ‚nonne quivis potest intellegere' mit der reichhaltigen Anmerkung G. Landgrafs 366 f und über sonstige Spuren der Vertrautheit des Predigers mit Cicero Archiv 548. Landgraf macht mich noch aufmerksam auf die Berührung zwischen tract. XI p. 117, 6 f ‚leges quae non lapidibus inscriptae sed pectoribus infixae sunt etc.' mit Cic. pro Mil. 10 ‚non scripta, sed nata lex', auf ‚saepenumero' im Eingang von tract. X p. 105, 6 (vgl. Landgraf zu Cic. pro Rosc. Am. 67 S. 260 f; W. Kalb, Roms Juristen. Nach ihrer Sprache dargestellt, Leipzig 1890, 71 Anm. 2) und auf die Verbindung ‚minas terroresque' tract. XVIII p. 194, 5 (vgl. Landgraf a. a. O. 195).

Tract. IV p. 34, 5 ‚quia saepe vobis adversum Iudaeos certamen est'. Trotz Zahns Abmahnung (Neue kirchl. Zeitschr. XI [1900] 359 Anm. 2) glaube ich der Lesart von F ‚nobis' den Vorzug geben zu sollen, nicht weil zufällig Novatians Schriftstellerei sich zum grofsen Teile auf dem Gebiete der antijüdischen Polemik bewegt, sondern weil meines Erachtens die Stelle gewinnt, wenn der Prediger sich selbst zu seiner Gemeinde rechnet, die er ‚durch Behandlung dieser

Gegenstände (Sabbat, Beschneidung usw.) gegen jüdische Angriffe auf christliche Sitte zu waffnen' (Zahn) sucht. — p. 35, 3 f ‚qui (Adam) ut imperfectus ... plasmatus est ... aut certe etc.' Lies ‚aut' für ‚ut'. — p. 36, 10 ist zwischen ‚sabbatum' und ‚evitatur' nichts ausgefallen, wohl aber ist meines Erachtens p. 38, 17 nach ‚officit' eine Lücke zu statuieren. — p. 39, 15 f ‚ab ipsis conscientiae ... abditis (so Batiffol nach $F^2$; vgl. Harnack, Texte und Unt. XIII 1 [1895] 52 f) atque penetralibus'. Lies ‚aditis' (d. h. ‚adytis') mit BF. Vgl. Hieron. tract. in Marc. I 13—31 (Anecdota Maredsol. III 2 p. 328, 29) ‚evangelica adyta'. — p. 41, 20 ist ‚ut' zu streichen und Z. 22 nach ‚frequenter' stark zu interpungieren.

Tract. V p. 45, 13 wird zu lesen sein ‚nunc promissis ⟨et⟩ muneribus, nunc minis et terroribus'. Vgl. Novat. de bon. pud. 8 p. 19, 16 H. ‚nunc promissis, nunc minis'. — p. 45, 16 f (vom ägyptischen Joseph) ‚vestes quibus tenebatur fugiens dereliquit, nudi corporis simplicitatem et testem innocentiam habiturus'. Novat. de bon. pud. 8 p. 19, 18 f ‚corporis nudi sinceritatem habiturus innocentiae testem' gibt die nötigen Verbesserungen, d. h. die Tilgung von ‚et' und die Verwandlung von ‚innocentiam' in ‚innocentiae', an die Hand. — p. 51, 12 ‚crimen suum ei insonti nitebatur inurere'. ‚inurere' ist eine unnötige Konjektur des Herausgebers für das überlieferte ‚inhaerere'. ‚nitebatur' heifst ‚sie suchte zu beweisen', wie an der von Georges angeführten Stelle Ciceros Acad. II 68 ‚nitamur igitur nihil posse percipi'[1].

Tract. VI p. 57, 4 f ‚prout ratio permisit aut mediocritas intellegentiae sinit'. Schon die Konzinnität verlangt ‚sivit'. Anders tract. I p. 10, 1 f ‚permittit — donavit.' — p. 67, 14 ‚Salvator noster qui ... est ... rex regum'. So Batiffol. Die Stelle dürfte, wie mir G. Landgraf mitteilt, nach tract. XIII p. 148, 15

[1] Mehrere Emendationen zum 5. Traktate hat mir Prof. A. Jülicher (Marburg) in einem freundlichen Schreiben vom 1. Juni 1900 mitgeteilt: p. 45, 3 ‚adulescens [et] Hebraeus' (vgl. de bon. pud. p. 19, 8); p. 47, 12 und 16 aus F zu ergänzen; 48, 10 ‚fidem generis' mit der Überlieferung und de bon. pud. p. 15, 12 und 23, 4 (Batiffol ‚finem').

‚filius Dei, qui est rex regum et dominus dominorum' (vgl. dazu unten im 3. Abschnitte) zu ergänzen sein.

Tract. VIII p. 89, 17 f ‚aggerebat luctum eius (der Frau, die den Elisäus beherbergt hatte) ereptus filius, quo illum dederat inexspectata felicitas'. Lies ‚aggerabat' und ‚quod' (Batiffol p. 214 dachte an ‚quia'). Zu ‚aggerare' vgl. Novat. de cib. Iud. 1 (Archiv XI 226, 15) ‚vos illam (necessitatem) plus exaggeratis' und R. Novák, Curae Ammianeae, Prag 1896, 74. — p. 90, 1 ff ‚quam cum maritus . . . retinere gestaret'. Vielmehr ‚gestiret'. ‚gestire' mit dem Infinitiv bei Novat. de trin. 15 (913 C) und 29 (943 B). — p. 91, 1 ff ‚ut et homini . . . talia praecepta daret ut commoda valetudinis et necessaria humanae condicionis rursus lege prohiberet'. Das zweite ‚ut' wird in ‚et', die beiden Genetive (‚valetudini' schon $F^2$) werden in Dative zu verwandeln sein. — p. 93, 22 beruht das überlieferte ‚abstinendis' auf unrichtiger Assimilation an die vorausgehenden Gerundiva und ist in ‚abstinere' zu verbessern.

Tract. IX p. 97, 19 f ‚eo quod humani generis corpora de transgressione — veste immortalitatis indueret, agnus est dictus'. Ich glaube, dafs die von Batiffol richtig erkannte Lücke durch ‚nuda' oder ‚nudata' auszufüllen ist. Vgl. zum Gebrauche von ‚de' Novat. de trin. 3 (891 C) ‚ferinos nostros animos et de agresti immanitate tumidos et abruptos'. — p. 101, 18 ff ‚ut posset Aegypti vastator angelus assignatis agni sanguine domibus prohiberi'. Batiffol hat nachträglich das richtige ‚a signatis' gefunden (p. 214), aber versäumt, auf die Parallelstelle tract. XII p. 136, 14 ff ‚quo viso angelus vastationis . . . a signatis sanguine domibus arceretur' hinzuweisen.

Tract. X p. 105, 10 ff ‚ut vix acies mentis in rerum secreta dimergi queat et vix intueri et prospicere verborum altitudines possit'. Lies ‚demergi' und ‚perspicere', letzteres mit $F^2$. Vgl. zu ‚demergi' tract. I p. 7, 24 (‚demersus' Batiffol nach $F^2$; ‚dimersus' BF); A. Miodoński zum Anonymus adv. aleat. 1, 1 S. 58 (Erl. 1889); zu ‚perspicere' Novat. de cib. Iud. 7 (Archiv XI 239, 6 f) ‚quorum — ratione perspecta et consilio legis considerato'; Arnob. adv. nat. IV 11 p. 149, 18 R. ‚videte, perspicite'.

Anders tract. VII p. 82, 6f ‚a longe — prospicit et observat'. — p. 106, 4f ‚quod in aditu secretiori videtur esse reconditum'. So Batiffol nach cod. B. Lies ‚adito' (‚adyto') mit F und vgl. oben zu tract. IV p. 39, 15f. — p. 115, 15ff ‚sicut enim cauda in proximo corpori est, ita et postremis temporibus gratia fidei spiritalis est data'. Schon das in F überlieferte ‚corpore' scheint darauf hinzudeuten, dafs in dem törichten ‚proximo' eine (über ‚prostemo' entstandene?) Verschreibung aus ‚postremo' zu erkennen ist.

Tract. XI p. 125, 19f ‚solidissimum firmamentum (des Granatapfels) quod nec vento verberante deicitur nec ulla iniuria verberatur'. Die rasche Wiederholung von ‚verberare' darf einem so gewandten Stilisten kaum zugetraut werden. Entweder ‚penetratur', was die Bearbeitung dieses Traktates durch Cäsarius von Arles bietet (Joh. Haufsleiter in Neue kirchl. Zeitschr. XIII [1902] 134), oder ‚terebratur' hat an die Stelle von ‚verberatur' zu treten.

Tract. XII p. 130, 15ff ‚cum litui tuba . . . sacerdotum longe aere decurrens victoriosum carmen animaret'. Lies ‚longo' mit $F^2$ und vgl. Ovid. met. I 98 ‚non tuba directi, non aeris cornua flexi'. — p. 130, 17 u. ö. hat Batiffol ohne Grund den überlieferten Genetiv ‚Hierichontis' durch ‚Hiericho' ersetzt. Vgl. ‚Hiericuntem' und ‚Hiericunte' bei Plinius Nat. hist. V 70 und XIII 44. — p. 132, 13ff nach einem Zitate aus Ct 1, 1: ‚quod est osculum dominici oris ut sponsus Christus sponsae suae ecclesiae . . . sermonem divinae pacis velut osculum daret. quid autem vocis osculo verius? quod dixit: pacem meam do vobis etc.' Für ‚vocis osculo' ist jedenfalls ‚pacis osculo' herzustellen. Vgl. Hieron. tract. in Ps. 84 ed. Morin, Anecd. Maredsol. III 3 (1903) p. 45, 2ff ‚clamat (ecclesia) in Canticis canticorum dicens „osculetur me osculo oris sui". Hoc est osculum, quod Paulus apostolus dicit „salutate invicem in osculo pacis". — p. 133, 2 ‚cui et anulum fidei quasi nuptiarum spiritalium pronubum consignavit'. ‚quasi' ist eine unnötige Konjektur Batiffols für das überlieferte ‚qua', über dessen Gebrauch bei Novatian Archiv XI 243 zu vergleichen ist.

Tract. XIII p. 140, 3 f ‚bellorum civilium et externorum historias, dominica etiam instituta'. Die im Archiv 574 mitgeteilte Vermutung E. v. Wölfflins ‚domestica' (für ‚dominica') wird bestätigt durch Cicero Phil. II 69 ‚rebus externis — institutis domesticis'. Vgl. oben zu tract. III p. 28, 3. — p. 146, 4 ff ‚populum qui . . . maiorum etiam instituta praesentemque Christum discerperet'. Das überlieferte ‚visum' führt nicht auf ‚Christum', sondern auf ‚Iesum'. — p. 149, 16 ‚seditiones et factiones promiscuit'. Lies ‚permiscuit'.

Tract. XIV p. 153, 4 f ‚sed quid nunc meriti istius ratio significet, debemus ostendere'. Nicht für ‚meriti' (Batiffol p. 214), sondern für ‚nunc meriti' ist ‚numeri' einzusetzen.

Tract. XV p. 163, 4 ff ‚non aliunde poterat (Elisaeus) quam de Christo ut baptismatis eius in sacramento remedium quaereret'. Lies ‚et' und ‚quaerere'. — p. 167, 4 ff ‚ideo et omnes servos, ut iam dixi, refert scriptura singulos denarios accepisse, ut ostenderet etc.' Hier ist ‚scriptura' eine Konjektur Batiffols für das überlieferte ‚mannam' (F) oder ‚manna' (B), ‚denarios' ein Zusatz des nämlichen Forschers. Das ist doch eine zu gewaltsame Behandlung des Textes! Meines Erachtens ist zu schreiben ‚refert mnam singulos accepisse', obwohl der Prediger an der vorausgehenden Stelle, auf die er sich selbst zurückbezieht, gesagt hat ‚mentior nisi probavero omnes servos in evangelio (Mt 20, 9 ff) singulos denarios accepisse' (p. 166, 20 f). Vielleicht hat ihn, worauf mich Prof. Göttsberger aufmerksam macht, eine momentane Erinnerung an die Erzählung Lk 19, 13 ff beeinflufst, wo jeder Knecht eine Mine erhält, während sie bei Mt 25, 15 ff ‚secundum propriam virtutem' mit einer gröfseren oder geringeren Zahl von Talenten bedacht werden. ‚refert' kann so gut wie ‚inquit' (vgl. z. B. Historisches Jahrb. d. Görresgesellsch. XVI [1895] 98 f) ohne ausdrücklich genanntes Subjekt stehen und steht so auch nach der Überlieferung tatsächlich am Anfang dieses Traktates p. 162, 5 ‚audistis lectionem . . . qua refert beatissimum Elisaeum prophetam . . . quo sacramento — aquas — produxerit', wo allerdings die Versuchung, ‚quae' zu schreiben, sehr nahe liegt.

Tract. XVI p. 169, 14 f ‚proinde fertur hac pollicitatione cognitor de lectione facere sermonem'. Ohne die Änderung von ‚fertur' in ‚fretus' und von ‚cognitor' in ‚con(n)itor' ist der Satz absolut unverständlich. ‚conitor' mit dem Infinitiv ist im Archiv XI 239 aus Novatian belegt worden. — p. 175, 6 f ‚quid ideo dicit, quod animalia muta et ratione carentia populo illi praeponeret?' Der Zusammenhang lehrt, dafs für ‚quid' aus F ‚quod' aufzunehmen und das Fragezeichen in einen Punkt zu verwandeln ist. — p. 176, 17 f ‚omnes ... gentes et nationes sub protestatione alarum suarum redigens'. Doch wohl ‚sub protectione'. Vgl. Ps 16, 8 ‚sub umbra alarum tuarum protege me'; 35, 8 ‚filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt'. — p. 178, 18 ist nach ‚latrones' stark zu interpungieren.

Tract. XVII p. 184, 6 ff ‚qui sub exemplo dominicae resurrectionis nostram quoque spem in resurrectionem dirigebat (d. h. der hl. Paulus), non potuit rursus eandem spem resurrectionis telo alio abdicare'. Für ‚telo' ist zuversichtlich ‚stilo' zu schreiben.

Tract. XVIII p. 193, 11 f ist in dem Sätzchen ‚nihil ei (d. h. fidei) impossibile esse depromit' zwischen den beiden letzten Worten nichts zu ergänzen. Vgl. Novat. de trin. 13 (908 B) ‚quod si idem se apostolum constitutum esse depromit'. — p. 193, 13 f ‚sic et manna illud vincentibus daturum se esse promittit, sed aeternae vitae coronam capiti nectens imponit'. Für ‚sed' ist ‚sic et' oder nur ‚et' herzustellen. ‚sic et' in der Anaphora bei Novat. de trin. 6 (896 A). — p. 193, 17 ff ‚modo supra thronum suum ut sedeant in curia honoris sui potestatem concedit'. Es ist im Anschlusse an die Überlieferung zu lesen ‚vicaria (‚vicariam' F) honoris sui potestate'. — p. 194, 13 ff ‚angelus refuga, qui in Nabuchodonosor fuerat ingressus, ut eum compelleret ... imaginem auream facere et iustos homines incendio perderet'. Das letzte Wort mit Batiffol in ‚perdere' zu verwandeln, liegt durchaus kein Grund vor. — p. 197, 15 f ‚ne pro hac statua antichristum cuius imago erat adorare viderentur'. Da F ‚hanc' und beide Handschriften

‚statuam' bieten, so ergibt sich als ursprünglicher Text ‚per hanc statuam'. Die Häufigkeit der Vertauschung von ‚pro' und ‚per' ist bekannt. Vgl. Archiv 555 und 568 zu tract. X p. 105, 12 und tract. XVIII p. 191, 10 und oben zu tract. XIII p. 149, 16.

III[1].

Tract. I p. 2, 11 f und 13 f werden nicht Act 7, 50 und 49, sondern Is 66, 2 und 1 zitiert (so der Rezensent von Batiffols Ausgabe im Literar. Centralbl. 1900 Nr 49 Sp. 2059).

Tract. II p. 17, 13 f ‚formosos pedes evangelizantium pacem'. Röm 10, 15. — p. 19, 3 f ‚in spiritu et virtute Eliae'. Lk 1, 17. — p. 19, 21 f ‚ut vias Domini praepararent et semitas eius dirigerent'. Is 40, 3. Jo 1, 23. Vgl. tract. XIV p. 155, 4 f. — p. 20, 18 ‚omnes tribus, linguae et nationes'. Vgl. Dn 3, 4. Apc 5, 9. — p. 21, 3 f ‚fermento malitiae'. 1 Kor 5, 8. Vgl. p. 22, 8 und tract. IX p. 103, 11. — p. 22, 11 f ‚Deo acceptabiles'. 1 Petr 2, 5.

Tract. III p. 29, 4 f ‚vomitus faceret quia nec frigida videtur esse nec calida'. Apk 3, 16. — p. 29, 15 ff ‚in deserto et in invio et in sicco morari id est sine propheta, sine templo, sine sacerdote, sine lege, sine sacrificio'. Vgl. zu ‚in — sicco' Ps 62, 3; Jer 50, 12; zu ‚sine — sacrificio' Os 3, 4; 2 Par 15, 3 (Jordan im Archiv XIII [1903] 284). — p. 29, 19 ‚Christum qui est via, veritas et vita'. Jo 14, 6. — p. 30, 25 ‚oculos cordis'. Eph 1, 18 — p. 31, 1 ‚filium Dei qui dixit: Ego sum fons aquae vivae'. Der das Zitat einführende Relativsatz gehört zu ‚filium Dei' nicht blofs zu ‚Dei'. Es kann sich somit nicht, wie Batiffol meint, um ein Zitat aus Jer 2, 13, sondern nur um eine ungenaue, vielleicht durch Jo 14, 6 beeinflufste Wiedergabe von Jo 4, 14 handeln. Vgl. unten zu tract. XV p. 165, 17 f. — p. 33, 8 ff ‚ideo angelum scriptura dixit, ut eum magni con-

[1] Nicht berücksichtigt wurden bei der folgenden Zusammenstellung diejenigen Stellen, welche sich in den wörtlich mit dem 29. Kapitel von Novatians Schrift de Trinitate übereinstimmenden Teilen des 20. Traktates finden und sich mit Hilfe des Migneschen Abdruckes von de Trin. bestimmen lassen.

silii nuntium indicaret'. Is 9, 6 LXX μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Vgl. H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 469 472 (nach freundlicher Mitteilung von Prof. Göttsberger) und Novat. de trin. 18 21 (920 A 927 C) u. ö.

Tract. IV p. 37, 2 ff ‚ipse Abraham circumcisus Melchisedec incircumciso decimas offert et summi Dei sacerdotem incircumcisum munerum oblatione prosequitur'. Vgl. Hebr 7, 4 ff (Zahn in Neue kirchl. Zeitschr. XI 350 Anm. 3). — p. 42, 17 ‚facturum nova quae nunc oriuntur'. Is 43, 19.

Tract. V p. 55, 11 f ‚qui etiam iustitiae coronam in Christo repositam habent'. 2 Tim 4, 8. — p. 55 f ‚timore ... et tremore'. Vgl. Tob 13, 6 u. ö. — p. 56, 12 ‚praeterita ergo figura huius mundi'. 1 Kor 7, 31. Vgl. tract. XVIII p. 196, 18.

Tract. VI p. 59 f ‚ignitis iaculis diaboli'. Eph 6, 16. — p. 63, 6 ist statt auf Mk 12, 1 ff auf Mt 21, 33 ff zu verweisen. p. 71, 21 ‚reus quoque sanguinis Christi'. 1 Kor 11, 27. — p. 72, 12 f ‚sub maledicto legis est constitutus'. Gal 3, 10 13. — p. 74, 5 ff ‚spiritus etenim Dei omnia videt, omnia scrutatur, etiam altitudines Dei. Unde et spiritalis homo omnia videt, omnia scrutatur, omnium corda traducit, ipse a nemine diiudicatur'. 1 Kor 2, 10 15 (Lit. Centralbl. a. a. O.). — p. 74, 19 ‚veritatem et iustitiam'. Vgl. Eccli 34, 22. —

Tract. VII p. 78, 3 f ‚qui eum quasi virum fortem victum ligaret et vasa eius diriperet'. Mt 12, 29. — p. 78, 9 ‚captivam ducens captivitatem'. Eph 4, 8. — p. 83, 8 ‚semetipsum exinanivit formam servi suscipiendo'. Phil 2, 7. — p. 83, 9 ff ‚ut granum sinapis ... maius omnibus efficitur'. Mt 13, 31 ff. — p. 84, 10 ff ‚cum et leprosum mundasset in sabbato ... duos pullos columbinos'. Mt 8, 4. Lv 14, 22. — p. 85, 21 ‚quia lex spiritalis est'. Röm 7, 14. Vgl. tract. VIII p. 86, 18 und die Novatianstellen im Archiv XI 94.

Tract. VIII p. 92, 18 f ‚iusto Abel ... translato Enoc'. Mt 23, 35. Hebr 11, 5. — p. 94, 6 ‚spiritu et veritate'. Jo 4, 24. — p. 95, 5 ‚umbram futurorum'. Kol 2, 17. — p. 95, 6 ‚cum iam finis legis Christus advenerit'. Röm 10, 4. Vgl. Novat. de

cib. Iud. 5 (Archiv XI 235, 1). — p. 95, 8 f ‚tunc enim omnia in imagine quasi per aenigmata gerebantur, nunc veritas inlustrata successit'. Vgl. 1 Kor 13, 12.

Tract. IX p. 100, 16 f ‚ut omnia ... restaurarentur in Christo'. Eph 1, 10. Vgl. tract. XX p. 209, 24 f. — p. 101, 4 ‚quasi ad latronem nocte venerunt'. Mt 26, 55. — p. 101, 14 f ‚odor Christi aliis odor vitae in vitam, aliis odor mortis in mortem'. 2 Kor 2, 15 f. — p. 102, 9 f ‚Dei enim sermo semper ignitus est'. Prv 30, 5. — p. 102, 20 f ‚ipse sermo divinus qui sinum patris enarravit'. Jo 1, 18. Vgl. Novat. de trin. 18 (922 B) 28 (941 A). — p. 104, 2 ‚sol iustitiae'. Mal 4, 2.

Tract. X p. 107, 1 ‚nisi hostia laudis Deo fuerit oblata'. Hebr 13, 15. — p. 108, 14 ‚in odorem suavitatis'. Vgl. Ex 29, 41 u. ö. — p. 109, 12 f ‚caritas de corde puro et conscientia non ficta'. 1 Tim 1, 5. Vgl. Novat. de cib. Iud. 5 (Archiv XI 236, 2). — p. 110, 13 ‚avaritiae quae radix est omnium malorum'. 1 Tim 6, 10. Vgl. Novat. de cib. Iud. 6 (Archiv XI 237, 19). — p. 112, 20 f ‚concubitum masculorum ac molles viros'. 1 Kor 6, 10. — p. 113, 14 f ‚semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes'. 2 Tim 3, 7. — p. 114, 10 f ‚ita et hic quidem aures audiendi ... habet'. Mt 11, 15. Lk 8, 8. — p. 116, 8 f ‚reformatos in feminis (lies ‚feminas') viros damnat'. Dt 22, 5. Vgl. Novat. de cib. Iud. 3 (Archiv XI 233, 4). — p. 116, 22 ‚quoniam vitia sunt in eis, non erunt accepta a vobis' (von Batiffol mit Unrecht als Glossem unter den Text verwiesen). Lv 22, 25. Vgl. Jordan a. a. O. 189 f.

Tract. XI p. 118, 3 f ‚qui operatur omnia in omnibus'. 1 Kor 12, 6. — p. 120, 11 ff. Vgl. unten zu tract. XVI p. 177, 4. — p. 120, 17 f ‚ut vos sublimi dextera et excelso bracchio liberaret'. Vgl. Ex 6, 6; Ps 135, 12; Act 13, 17 und unten zu tract. XVI p. 174, 18 f. — 124, 7 ‚fructum iustitiae'. Vgl. Am 6, 13 u. ö.; Novat. de trin. 16 (914 C); Ps.-Cypr. adv. Iud. 4 p. 136, 16. — p. 127, 4 ‚terram repromissionis fluentem lac et mel'. Kombination von Hebr 11, 9 mit Ex 3, 8 u. ö. Vgl. zu ‚t. r.' tract. XII p. 128, 7; XIII p. 141, 20; Novat. de trin. 8 (899 A); zu ‚f. — mel' Ps.-Cypr. adv. Iud. 7 p. 141, 7.

Die nämliche Kombination im Rituale von St Florian s. XII, herausgeg. von A. Franz, Freib. i. B. 1904, 105, 4f ‚introducam vos in terram promissionis, in terram lacte et melle fluentem'; vgl. Dt 31, 20. — p. 127, 15 ‚qui veri Israelitae a Domino nuncupamur'. Jo 1, 47.

Tract. XII p. 132, 6 ‚abluit crimen'. Vgl. Act 25, 16. — p. 133, 7 ff ‚synagogam cui libellum repudii per eundem vatem (Oseas) se dedisse testatur. nec illam iam uxorem esse nec se esse virum illius profitetur'. Os 2, 2. Der Ausdruck ‚libellum repudii dare' steht z. B. Jer 3, 8: ‚dedissem ei (d. h. Israel) libellum repudii', wo auch Hieronymus tract. in ps. 108 (Anecd. Maredsol. III 2 p. 190, 22 ff) in der Ehebrecherin die Synagoge erblickt.

Tract. XIII p. 146, 11 ‚dignos fructus paenitentiae fecit'. Lk 3, 8. — p. 148, 15 ‚rex regum et dominus dominorum'. 1 Tim 6, 15. Apk 17, 14. Vgl. tract. VI p. 67, 14 und dazu oben die textkritische Bemerkung. — p. 150, 3 f ‚inter peccatores et iniustos aestimatus est'. Is 53, 12. — p. 151, 16 f ‚in quo (regno caelesti) multas habitationes apud patrem suum esse dicebat'. Jo 14, 2. Vgl. de laud. mart. 27 p. 48, 11 f. — p. 156 f ‚quia legem dominus noster non venerat solvere, sed adimplere'. Mt 5, 17. — p. 160, 20 ff ‚tunc lampades martyrii et rutilas fidei faces apprehendimus . . . aut sponso Domino venienti obviam occurrimus, quo facilius in nuptiali thalamo secundum evangelium intrare possimus'. Mt 25, 1 ff.

Tract. XV p. 163, 12 f ‚unde et apostoli . . . sal terrae sunt appellati'. Mt 5, 13. — p. 164, 7 f ‚cuius (Christi) caro peccatum non fecerat nec dolus in ore eius inventus est'. 1 Petr 2, 22. — p. 164, 16 f ‚renatus ex aqua et superna virtute'. Vgl. Jo 3, 5. Novat. de bon. pud. 2 p. 14, 16 H.: ‚renatos ex aqua et pudicitia'. Genauer tract. XVIII p. 198, 1 f ‚ex aqua et Spiritu Sancto renati sumus'. — p. 165, 17 f ‚qui (Dominus noster) est fons aquae vivae saliens in vitae perpetuitatem'. Jo 4, 14.

Tract. XVI p. 174, 18 f ‚de terra Aegypti manu valida et excelso bracchio liberavi'. Bar 2, 11. Ez 20, 34. Vgl. Novat. de trin. 6 (895 C). — p. 174, 23 f ‚pane angelorum in

eremo satiavi'. Ps 77, 25. — p. 176, 17 f. Vgl. oben die textkritische Bemerkung zu dieser Stelle. — p. 177, 4 ‚ad iracundiam provocastis sanctum (so habe ich Archiv 575 für das überlieferte ‚semen' hergestellt) Israel'. Is 1, 4 LXX. Vgl. Morin, Anecd. Maredsol. III 3 p. 115, 22 adnot. Für ‚provocastis' erhalten wir an dem Verfasser der Traktate einen neuen Zeugen, der neben Tertullian, Hilarius und Hieronymus tritt. Tract. XI p. 120, 11 ff wird die Stelle in folgendem Wortlaut zitiert: ‚o semen malignum et filii scelesti, qui dereliquistis Dominum et ad iracundiam concitastis sanctum Israel'. — p. 178, 17 ff ‚sicut curatus est ille evangelicus vulneratus'. Lk 10, 30 ff. — p. 179, 1 ‚stabulario id est angelo ecclesiae'. Apk 2, 1 u. ö.[1]

Tract. XVII p. 185 f ‚imaginem caelestis portemus per bonam conversationem quae est in fide, sanctitate et veritate secundum Christum ambulantes'. Vgl. Jak 3, 13; 1 Petr 3, 16; Eph 4, 22 ff. — p. 186 f ‚iam enim in tertium caelum raptus . . . homini loqui audierat'. 2 Kor 12, 2 ff. — p. 187, 7 f ‚hic sequester Dei et hominum mediator appellatus' (so Jordan 147 f nach cod. F und Tert. de resurr. carn. 51). 1 Tim 2, 5. Vgl. Novat. de trin. 21 (928 B) 23 (932 B) 31 (952 B).

Tract. XVIII p. 192, 3 ‚melius est pulsare et quaerere'. Vgl. Mt 7, 7 mit den Parallelen. — p. 193, 3 ff ‚hymnos lingua explicabant (die drei Jünglinge im Feuerofen) et quasi uno ore Deum laudibus et carmine honorabant'. Dn 3, 51 (nicht im hebräisch-aramäischen Danielbuche). Die Stelle der Traktate ist der Sammlung von C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. B. 1901 (Bibl. Stud. VI 3/4) beizufügen. — p. 193, 13 ff ‚sic et manna illud vincentibus daturum se esse promittit, sic et (vgl. oben die textkrit. Bemerkung) aeternae vitae coronam capiti nectens imponit, modo calculum album accipienti dexterae porrigit, modo stellam matutinam ardentem radiorum fulgoribus tradit, modo supra thronum suum ut sedeant vicaria honoris sui

[1] Der ‚stabularius' des Evangeliums wird auch sonst (vgl. Morin a. a. O. p. 147, 19) auf den Bischof gedeutet, doch verdient die altertümliche Bezeichnung des letzteren an der Stelle der tractatus Beachtung.

potestate (vgl. oben die textkrit. Bem.) concedit, modo virgam ferream accipere invictam (invictae?) potestatis facit, modo laetitiae et voluptatis convivatorem se cum ipsis esse promittit'. Apk 2, 17; 2, 10; 2, 17; 2, 28; 3, 21; 2, 26 f; 3, 20. — p. 193 f ‚ea quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, praeparavit Deus his qui diligunt eum'. 1 Kor 2, 9 (Lit. Centralbl. a. a. O.). Vgl. Novat. de trin. 7 (897 C). — p. 194, 13 ‚ille antiquus hostis'. Eine nicht seltene Variation des biblischen (Apk 12, 9) ‚serpens antiquus'. Vgl. Miodoński zum Anon. adv. aleat. 5, 2 S. 78. — p. 195, 19 ‚mysterium iniquitatis'. 2 Thess 2, 7. Vgl. tract. XVIII p. 197, 13. — p. 197, 7 ‚mors secunda'. Apk 2, 11 u. ö. — p. 198, 5 ff ‚stipendia salutis . . . charismatum donativa'. Vgl. Röm 6, 23; Zahn a. a. O. 352; Archiv 562. — p. 198, 7 f ‚clipeo fidei contecti et lorica iustitiae animadvertimur esse vestiti'. Eph 6, 14 16. Vgl. Novat. epist. 30 (inter Cypr.), 6 p. 554, 20 f H.

Tract. XIX p. 200 f ‚sed nec hunc Iesum filium . . . Iesum nostrum sacerdotem ostenderet'. Vgl. Hebr 5, 6; 6, 20; 7, 11—24 (Zahn 350 Anm. 3). — p. 201, 11 ff ‚dum est oboediens in omnibus, etiam usque ad mortem, mortem autem crucis'. Phil 2, 8. — p. 202, 10 ‚stagnum ignis'. Apk 20, 9 u. ö. — p. 204, 19 ‚qui semetipsum pro nobis Deo hostiam obtulit'. Hebr 9, 14.

Tract. XX p. 212, 8 ‚non personas accipit'. Dt 10, 17 u. ö.

Nachtrag. Ein erhöhtes Interesse haben die Traktate soeben erhalten durch den von Bonwetsch, Texte und Untersuch. N. F. XI 1[a], 1904 (Einleitung) geführten Nachweis, dafs in tract. VI Hippolyts georgisch erhaltene Auslegung des Segens Jakobs (Gn 49) stark benützt ist, und der Traktator mit der (treuen) georgischen Übersetzung und Ambrosius (de patriarchis) gegen die Katenenfragmente (Berliner Ausgabe des Hipp. I 2, 55 ff; vgl. Archiv XI 550 und Butler, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. IV [1903] 79 ff) zusammengeht.

# 1 Chr 25: Ein Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern.

Von P. Fr. v. Hummelauer S. J. in Valkenberg.

David und die Obersten des Heeres betrauten die drei Klassen der Söhne Asaphs, Jeduthuns und Hemans mit der instrumentalen Begleitung der Kulthandlungen. V. 2—4 werden namhaft gemacht 4 Söhne Asaphs (A), 6 Söhne Jeduthuns (J), 14 Söhne Hemans (H). Die einzelnen Namen sind die Namen der Chorführer von ebensovielen Chören von je 12 Musikern: daher V. 7 die Gesamtzahl der Musiker in den 24 Chören $12 \times 24 = 288$.

Ausdrücklich wird bemerkt, dafs die Gruppierung der Chöre durch das Los bestimmt wurde, und das Resultat dieser Auslosung wird V. 9—31 mitgeteilt. Die Namen dieses zweiten Abschnittes sind genau dieselben wie diejenigen des ersten Abschnittes; V. 3 mufs Šim'i (V. 17) mit dem Ḳerê unbedingt nachgetragen werden, da dieser einzige Name unter den 24 offenbar im ersten Abschnitt nicht fehlen darf. Die Namen sind in beiden Abschnitten die gleichen, die Reihenfolge ist eine verschiedene; mit der Neuordnung hatte das Los etwas zu tun: wie viel, soll Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein.

Wir bieten zunächst eine Tabelle, welche die Folge der Namen vor und nach der Auslosung wiedergibt; jene ist durch arabische, diese durch römische, den einzelnen Namen vorgesetzte Ziffern veranschaulicht. Jedem Namen ist in Klammer die Stelle beigemerkt, welche er im andern Abschnitt einnimmt, den Namen des ersten Abschnittes in

römischen, den Namen des zweiten Abschnittes in arabischen Ziffern.

| Abschnitt V. 2—4 | | | Abschnitt V. 9—31 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | A Zakkur | (III) | I | A Joseph | (2) |
| 2 | A Joseph | (I) | II | J Gedaljahu | (5) |
| 3 | A Nathanja | (V) | III | A Zakkur | (1) |
| 4 | A Ašar'ela | (VII) | IV | J Ṣeri | (6) |
| 5 | J Gedaljahu | (II) | V | A Nathanja | (3) |
| 6 | J Ṣeri | (IV) | VI | H Bukkijjahu | (11) |
| 7 | J Ješa'jahu | (VIII) | VII | A Ašar'ela | (4) |
| 8 | J Ḥašabjahu | (XII) | VIII | J Ješa'jahu | (7) |
| 9 | J Matthithjahu | (XIV) | IX | H Matthanjahu | (12) |
| 10 | J Šim'i | (X) | X | J Šim'i | (10) |
| 11 | H Bukkijjahu | (VI) | XI | H Uzzi'el | (13) |
| 12 | H Matthanjahu | (IX) | XII | J Ḥašabjahu | (8) |
| 13 | H Uzzi'el | (XI) | XIII | H Šebu'el | (14) |
| 14 | H Šebu'el | (XIII) | XIV | J Matthithjahu | (9) |
| 15 | H Jerimoth | (XV) | XV | H Jerimoth | (15) |
| 16 | H Ḥananja | (XVI) | XVI | H Ḥananja | (16) |
| 17 | H Ḥanani | (XVIII) | XVII | H Jošbeḳaša | (21) |
| 18 | H Eli'atha | (XX) | XVIII | H Ḥanani | (17) |
| 19 | H Giddalthi | (XXII) | XIX | H Mallothi | (22) |
| 20 | H Romamthi'ezer | (XXIV) | XX | H Eli'atha | (18) |
| 21 | H Jošbeḳaša | (XVII) | XXI | H Hothir | (23) |
| 22 | H Mallothi | (XIX) | XXII | H Giddalthi | (19) |
| 23 | H Hothir | (XXI) | XXIII | H Maḥazi'oth | (24) |
| 24 | H Maḥazi'oth | (XXIII) | XXIV | H Romamthi'ezer | (20) |

Auf den ersten Blick möchte man meinen, dafs hier das Los ordentlich aufgeräumt hat; sind doch blofs drei Namen an ihrer Stelle verblieben: Šim'i 10 und X, Jerimoth 15 und XV, Ḥananja 16 und XVI. Sieht man indessen genauer zu, so gewahrt man in dem Wechsel System.

Dafs bei der grofsen Überzahl der H (14 unter 24) sich am Ende der Liste, von XV bis XXIV, lauter H finden, könnte man am Ende noch dem Zufall des Loses zu gute schreiben. Aber was soll man zur Gruppierung der ersten Hälfte der Liste, von I bis XIV, sagen?

AJ — AJ — AH — AJ — HJ — HJ — HJ.

Der Grundsatz, dafs A den Vortritt hat vor J und J vor H, kommt auch hier zum Ausdruck, wenn er auch nicht in ebenso konsequenter Weise wie im ersten Abschnitt durchgeführt er-

scheint. Er wird hier nämlich mit einem andern Grundsatz kombiniert, demgemäfs die Reihe I—XIV aus gemischten Paaren bestehen soll: nirgends zwei A oder zwei J oder zwei H nebeneinander, alles planmäfsig durcheinander gewürfelt. Zuerst die 4 A an der Spitze der 4 ersten Paare; die 6 J jederzeit an zweiter Stelle, in allen 7 Paaren bis auf eines; natürlich mufsten, um die 7 Paare voll zu machen, 4 H in die Reihe einbezogen werden.

Aber warum nicht die anscheinend noch regelmäfsigere Folge:

AJ — AJ — AJ — AJ — HJ — HJ — HH?

Antwort: weil HH kein gemischtes Paar wäre. Warum nicht:

AJ — AJ — AJ — AH — HJ — HJ — HJ?

Antwort: weil auch hier zwei H sich berührt hätten: AH—HJ. Die scheinbare Ausnahme selbst erscheint durch das System bedingt.

Indessen ist es nicht leicht, die Grenze zwischen Zufall und Absicht genau zu bestimmen; auch das Los liefert ab und zu Resultate, denen man eine Absicht unterzulegen versucht wäre. Sehen wir zu, ob weitere Spuren der Absichtlichkeit zu Tage treten.

In die Reihe I—XIV rücken 4 H ein: das sind Buḳḳijahu, Matthanjahu, Uzzi'el, Šebu'el: 11, 12, 13, 14, die 4 ersten Nummern der Klasse H. Das Avancement ist perfekt.

Wenden wir uns der zweiten Reihe zu, wo, wie oben bemerkt, Jerimoth und Ḥananja ihre frühere Stellung bewahren: 15, 16 = XV, XVI. Die Reihe XVI—XXIV bietet folgendes Bild:

16, 21, 17, 22, 18, 23, 19, 24, 20,

d. h. die Reihe erscheint geteilt in 16—20 und 21—24, und die beiden Teile erscheinen systematisch ineinander geschoben.

Sehen wir uns um, ob wir Spuren ähnlicher Planmäfsigkeit auch in der Reihe I—XV entdecken. Erinnern wir uns, dafs eine anscheinende Unregelmäfsigkeit durch das Aufrücken von 4 H in die oberen Klassen bedingt ist. Wir schneiden die Reihe entzwei aus einem Grunde, über dessen Berech-

tigung der Leser sich nachher ein Urteil bilden mag. Wir haben nun:

2, 5, 1, 6, 3, (11), 4, 7, (12)
10, (13), 8, (14), 9, (15).

Spuren derselben Methode, welche die Bildung der Reihe XVI–XXIV leitete, lassen sich auch hier unschwer erkennen. Aber die Methode ist nicht konsequent durchgeführt: sie wäre es, wenn Joseph, Zakkur und Šim'i die Plätze wechselten. Dann hätten wir:

1, 5, 2, 6, 3, (11), 4, 7, (12),

die Reihe 1, 2, 3, 4, eingeschoben in die durch 2 H verstärkte Reihe 5, 6, 7; und:

(13), 8, (14), 9, (15), 10,

die Reihe 8, 9, 10 eingeschoben in die Reihe (13), (14), (15).

Die Versetzung der Namen Joseph, Zakkur und Šim'i setzen wir auf Rechnung des Loses.

Zuerst bestanden 3 homogene Klassen von Musikchören: A, J, H, 4+6+14 Chöre, jede Klasse wahrscheinlich mit eigenem Korpsgeist, eigenen Gepflogenheiten. David bildete an deren Statt 3 Klassen von 9+6+9 Chören; die erste sollte einen A, die zweite einen J, die dritte einen H zum Klassenführer haben. Aber er hob die Homogeneität der Klassen auf. Am meisten Verlafs scheint er auf H gehabt zu haben, nicht wohl einzig darum, weil diese Klasse die zahlreichste war. Die H-Chöre, wenn auch in geringerer Anzahl, bildeten allein die dritte Klasse; aber sie erhielten nun auch eine Vertretung in den oberen Klassen, in der zweiten die Hälfte, in der ersten zwei Siebtel. Zudem ward der Zusammenhang von A und J dadurch gelockert, dafs nie 2 A und nie 2 J nebeneinander zu stehen kamen.

Diese Gruppierung der Chöre und Verschmelzung der Klassen vollzog sich nach einem wohlangelegten Plane, aber die Klassenführer wurden durchs Los bestellt. Einer musikalischen Reform stehen nicht selten diejenigen am meisten im Wege, die im Dirigentenamte ergraut sind, Leute alten Stiles, mit denen sich nicht reden läfst. Hier entschied das

Los, welches als Spruch Jahwes betrachtet wurde und keinen Appell zuliefs. Man warf das Los über die A der ersten Klasse, und Zakkur und Joseph vertauschten die Plätze. Man warf das Los über die J der zweiten Klasse, und Šimʿi rückte von der vorletzten auf die erste Stelle. Das Los bestätigte Ḥananja als Führer der dritten Klasse. Zakkur mufste mit dem dritten Platz vorlieb nehmen; Gedaljahu und Buḳḳijjahu avancierten, mufsten aber den Dirigentenstab abgeben; Joseph, Šimʿi und Ḥananja werden sich die Lehre zu Herzen genommen und treulich mit König David bzw. seinen drei Chorregenten Asaph, Jeduthun und Heman zusammengewirkt haben.

Eine solche Bewandtnis ungefähr mag es mit jener Neuordnung der Musikchöre gehabt haben. Sie erfolgte nach Plan und durchs Los. Der Plan liegt deutlich genug ausgesprochen in der Anlage der Namenliste V. 9—31; das Los ist im Texte ausdrücklich erwähnt.

Wie bleibt es aber dabei noch wahr, das Los sei geworfen worden für die Grofsen wie für die Kleinen, für die Kundigen wie für die minder Kundigen (V. 8)? Wäre es an einem Gymnasium Sitte, zu Anfang des Schuljahres die Klassen unter die Lehrer zu verlosen, so würde jedem Schüler sein Lehrer durch das Los zugewiesen, und jedem Lehrer jeder Schüler, die Grofsen wie die Kleinen, die Kundigen wie die minder Kundigen; dabei blieben die Klassenbestände genau dieselben, wie sie sich infolge der letzten Jahresprüfung gestaltet hatten. Auf gleiche Weise erhielten auch Davids Musiker alle ihre Klassenführer und diese ihre Musiker durchs Los zugewiesen.

Sagen wir, es sei etwas durchs Los bestimmt worden, so ist der nächstliegende Sinn des Ausdruckes der, die ganze Sache sei durchs Los bereinigt worden: dem Hebräer besagt der Ausdruck zunächst nur, das Los habe mit der Sache auch etwas zu tun gehabt. Auch Josue verteilte das Land durchs Los an die Stämme, und doch geschah bei jener Verteilung vieles nicht durchs Los: die Überweisung Judäas an

Kaleb, die ungefähre Bestimmung von sieben Stammgebieten (Jos 18) und manches andere. Mufste doch bei der Zumessung der einzelnen Gebiete auf die Seelenzahl des Stammes Rücksicht genommen werden (Nm 33, 54). Namhafte Erklärer sind der Ansicht, dafs dabei das Los nur bei strittigen Punkten zur Anwendung kam.

Zudem redete Jahwe bei solch feierlichen Gelegenheiten durch das Los, und indem er durch dasselbe den Schlufsakt entschied, erteilte er all demjenigen, was vorher vereinbart worden war, seine Sanktion — und zwar durch das Los. Das heifst, hebräisch gedacht: die Sache ist durch das Los bestimmt worden.

## Berichtigungen zu Mandelkerns Kleiner Konkordanz.

Vgl. ZatW 1898, 165f; 1899, 187f; 1903, 352ff. Zunächst Berichtigungen zu den Berichtigungen:

Zu 1903, 352: S. 11 s. v. אהביה füge hinzu (Prov 8, 17 [st. 8, 1]) K.

Zu 1903, 354: S. 416 fehlt zu usw. zu streichen; die Stelle steht S. 800, aber mit unrichtigem Zitat; zu lesen: תמרו Jer 31, 21 (st. 31, 20).

Neu: S. 264[a] והיטב 1 S 25, 31 (st. 2 S).
היטיבו Dt 5, 25 (st. 5, 28).
S. 446[b] תמעו Jer 35, 7 (st. Jes)[1].
S. 582[b] התפלל imper. 1 S 12, 19 (st. 1 R).

[1] Auch in der grofsen Konkordanz unrichtig.

J. Göttsberger.

# Psalm 29 (28) — ein Gerichtspsalm.

Von Prof. Dr M. Faulhaber in Strafsburg.

I. Thema. Ps 29 ist ideell wie formell eine Perle der biblischen Poesie. Die Auffassung des atl Glossators, der Ps habe die Schilderung eines starken Gewitters zum Thema, ist auch die Anschauung der christlichen Exegeten bis in die neueste Zeit geblieben. Für einen biblischen Sänger konnte es sich aber nicht lediglich um die poetische Darstellung einer an sich noch so grofsartigen Naturerscheinung handeln. „Wenn in Gewittern von den Bergesspitzen der Herr die Weltgeschichte schreibt mit seinen Blitzen“ (Eichendorff), so ist das für jedes religiös gestimmte Herz eine Offenbarung der Macht und Majestät Gottes, eine Art natürlicher Theophanie. Nach atl Anschauung im besondern gilt ein Gewitter als die passendste Szenerie für eine Erscheinung Jahwes (Ex 19, 16. Job 38, 1), namentlich für die Epiphanie zum Gerichte. Die einzelnen Begleiterscheinungen des Gewitters — Blitze, Hagel, Finsternis, Gewölk — sind als Kundgebung und Symbole des göttlichen Richterzornes aus der heiligen Literatur sattsam bekannt (Ps 97, 2—4. Joel 2, 10 und 3, 15. Is 13, 10. Ez 32, 7; 38, 22. Mt 24, 27. 29). Wie sonst mit den einzelnen Gewittererscheinungen, so wird in Ps 29 unter dem Bilde eines Gewitters im ganzen die Tatsache, der plötzliche Hereinbruch, die Ausdehnung und der Schreckenscharakter des Gerichtes, also das alte Thema der Propheten, geschildert. Ps 96, eine Nachdichtung des Ps 29, zitiert dessen Anfang fast wörtlich (V. 7—9) und redet dann V. 9ff in nackten Worten vom Gerichte;

damit erklärt er auch seine Vorlage als Gerichtspsalm. Das Gewitter mufs dem Dichter nur die Bilder leihen, das eigentliche Thema aber und das literarische Ziel des Ps 29 ist die Schilderung des Gerichtes über die Heidenwelt. Die Exegese des Ps wird ergeben, dafs der Dichter selber in der Gesamtkomposition und in Einzelheiten die Grundidee des Liedes deutlich genug ausgesprochen hat.

II. Anlage und Gliederung. Im Kern besteht Ps 29 aus drei Strophen (V. 3—9), die das Gericht Jahwes über die Heiden auf einem dreifachen Schauplatze darstellen und von einer Eingangs- und Schlufsstrophe schön umrahmt sind:

1. Strophe: 1$^b$—2 Aufforderung zur Anbetung Jahwes.
2. Strophe: 3—4 die Stimme Jahwes über dem Meere.
3. Strophe: 5—7 die Stimme Jahwes über dem Libanon.
4. Strophe: 8—9 die Stimme Jahwes über der Wüste.
5. Strophe: 10—11 der Friedensgrufs Jahwes an sein Volk.

III. Überschrift: מזמור deutet die Bestimmung des Ps zum gesanglichen Vortrag an. לדוד kann aus inneren Gründen nicht die davidische Herkunft des Liedes, wenigstens nicht in der jetzigen Textgestalt, behaupten wollen; denn die Erwähnung des Tempels in V. 9 (und V. 2) verbietet eine Datierung in die tempellose Zeit Davids; vgl. unten S. 269. LXX, also auch das nach ihnen revidierte Psalterium gallicanum der Vulg., haben in der Überschrift plus: ἐξοδίου (einige Hss ἐξόδου) σκηνῆς — eine Notiz, die noch zu Theodorets Zeiten in den Hexapla fehlte und im Syrer am Rande stand, also sehr späten Datums ist und lediglich die liturgische Bestimmung des Ps für den Schlufs des Laubhüttenfestes angibt. Der zweite Teil der Überschrift ist ein neuer Beweistext für die schichtweise Entstehung der Psalmenüberschriften und erschüttert zugleich die Beweiskraft des ersten Teiles. Dafs die Überschrift nicht zum originalen Texte des Ps 29 gehört, ergibt sich schon daraus, dafs sie, logisch und metrisch ein Fremdling, ganz und gar aufserhalb des strenggeschlossenen Gedanken- und Strophenbaues des Ps steht.

1. Strophe V. 1b—2.

Eine lebhafte, eindringliche Aufforderung zur Anbetung Jahwes.

| | |
|---|---|
| הבו ליהוה בני אלים | 1 Weiht dem Herrn junge Widder! |
| הבו ליהוה כבוד ועז׃ | Weiht dem Herrn Preis und Ehre! |
| הבו ליהוה כבוד שמו | 2 Weiht dem Herrn die Ehre seines Namens! |
| השתחוו ליהוה בהדרת קדש׃ | Huldigt dem Herrn in seinem heiligen Vorhof! |

**1** בני אלים ist doppelsinnig: entweder „Söhne Gottes“ (Elim die poetische Abkürzung für Elohim Dn 11, 36; nach Wellh. phönizisch) oder „junge Widder“ (אילים); tatsächlich ist es in LXX, also auch in Vulg. doppelt übersetzt: „Weiht dem Herrn, ihr Söhne Gottes (a), weiht dem Herrn junge Widder!“ (b). Ursprünglich stand nur eine Zeile; es fragt sich, ob a oder b? Die „Söhne Gottes“ wären hier nicht die frommen Israeliten, sondern die Engel (Targum), die gleichen „Söhne Gottes“, die Job 38, 7 mit Jubel die neue Schöpfung begrüfsten; eine Aufforderung an sie, auch dem Richter zu huldigen, würde allerdings nicht befremden, da die Engel als Adjutanten Gottes in der Weltregierung und im Gerichte gelten. Trotzdem halte ich b für das Ursprüngliche. Zur Zeit des Eusebius, der bekanntlich in Cäsarea das Originalexemplar der Hexapla zur Hand hatte, fehlte a im Hebr. und bei allen Griechen aufser LXX (Migne XXIII 252). b stört den Parallelismus nicht; junge, in der üppigsten Lebenskraft stehende Widder sind das beste Material zu Brandopfern, also zu rein latreutischen Opfern (Lv 1, 10); die Aufforderung, solche zu opfern, ist also ganz parallel zu „Weiht dem Herrn Preis und Ehre“. Ps 96, 7—9 ist eine Nachdichtung, also zugleich eine Erläuterung unserer V. 1b—2; dort aber werden Menschen (nicht Engel) zum Opfern im Vorhofe des Herrn aufgerufen; auch das spricht für b.

2 nimmt bereits im allgemeinen auf das Thema des Ps Bezug. In dem Donnerwort über die Heiden liegt eine Offenbarung Gottes, also eine weitere Entfaltung und „Ehre seines Namens", in dem Friedensgrufs über Israel (V. 11) eine weitere Rechtfertigung des Namens Jahwe, d. i. des Gottes Israels. LXX und Vulg. fassen ὀνόματι (Dativ!) αὐτοῦ als Apposition zu κυρίῳ. — 2$^{b}$ „im heiligen Schmucke" MT, „in seinem heiligen Vorhofe" LXX, Vulg. Eine Verwechslung von הדרה und עזרה durch einen lapsus oculi ist doch nicht gut anzunehmen. Die Variante MT ist durch die Übersetzung „ihr Söhne Gottes" in 1 verschuldet; seitdem man die 1. Strophe an die Engel adressierte und den Himmel als Szene dachte, wufste man mit dem „Vorhof" nichts mehr anzufangen; denn der Gottesdienst der Engel ist wie ihr Wesen rein geistig, ohne Opfermaterial und ohne Opferlokal. Die Lesung LXX wird von unserer Übersetzung in 1 gefordert; denn der Vorhof ist der Ort, wo die „jungen Widder" geopfert werden.

### 2. Strophe V. 3—4.
### Die Stimme Jahwes über dem Meere.

| | |
|---|---|
| קול יהוה על המים | 3 Die Stimme des Herrn über dem Meere! |
| [אל הכבוד הרעים] | [Der Gott der Herrlichkeit hat gedonnert.] |
| יהוה על מים רַבִּים׃ | Der Herr über dem grofsen Wasser! |
| קול יהוה בַּכֹּחַ | 4 Die Stimme des Herrn mit Macht! |
| קול יהוה בֶּהָדָר׃ | Die Stimme des Herrn mit Hoheit! |

Die kurzen, abgerissenen Sätze entsprechen dem lebhaften Affekt des Dichters. Das „Gewitter", von dem er Botschaft bringen will, ist so rasch heraufgezogen, dafs er wie ein abgehetzter Bote in lauter Anakoluthen spricht.

3$^{a}$: קול יהוה, das siebenmal wiederkehrende Stichwort dieses Ps, bedeutet zunächst „Donner". Job 37, 2—5 wird

der Donner direkt Gottes Stimme genannt. Jo 12, 29 hört das Volk die Stimme Gottes und meint, es habe gedonnert; es mufs also doch jenes laute Zeugnis vom Himmel her ähnlich wie ein Donnerschlag gelautet haben, weil das Volk es damit verwechselte. Jo a. a. O. hielt man die Stimme Gottes für einen Donner; hier V. 3ff hält man den Donner für die Stimme Gottes. Es ist eine allgemeine populär-kindliche Auffassung, im Donner die Stimme der zürnenden, zankenden Gottheit zu vernehmen. קול יהוה ist aber nicht blofs „Donner, Donnerruf Jahwes“ (Baethgen, Duhm), sondern das ganze Gewitter mit allen seinen Begleiterscheinungen; denn V. 5 bricht Ḳol auch Bäume, was der Blitz oder der Sturm tut, nicht der Donner, auch nicht nach antiker Anschauung. Grimme empfiehlt die tonmalerische Übersetzung „horch“. — $3^b$ ist eine Glosse, ursprünglich wohl am Rande, die das Ḳol Jahwe erklären will: „Soll heifsen: der Gott der Herrlichkeit hat gedonnert.“ Schon der Name אֵל, der nur hier vorkäme (zu $1^a$ vgl. oben), müfste dem 18maligen יהוה des Ps gegenüber befremden. Zudem schiebt sich $3^b$ als Fremdkörper zwischen $3^a$ und $3^c$ (vgl. unten zu 8) und pafst auch in der Form nicht zu den Anakoluthen dieser Strophe. — $3^c$: מים רבים soll „das Meer“ in $3^a$ näher bezeichnen und ist steigernd. „Das Wasser“ in $3^a$ ist nicht jenes, das in den Wetterwolken oder oberhalb derselben (Gn 1, 6f; 7, 11) aufgespeichert ist, sondern eines auf Erden: es soll doch nicht das Woher, sondern das Wohin der Donnerstimme angegeben werden. „Das grofse Wasser“ ist nach Nm 34, 6f. Ez 26, 19 und nach Keilinschriften (Winckler, Keilinschriftliches Textbuch[2] 40) das Mittelländische Meer. Jedenfalls ist ein bestimmtes Meer gemeint; denn in $3^a$ steht der Artikel, und an den Parallelstellen $5^b$ und $8^b$ wird als weiterer Schauplatz des „Gewitters“ ein bestimmtes Hochgebirge und eine bestimmte Wüste genannt.

Das Meer ist nach Is 17, 12f. Ez 26, 3. Dn 3, 78 ein Sinnbild der Völker. „Die Stimme des Herrn“ ist dann eine Bezeichnung des Gerichtsaktes wie sonst „die Hand des Herrn“ (Ez 6, 14 u. a.) oder „der Tag des Herrn“ (Soph 1, 14).

4 mit lapidarer Kürze: „Die Stimme des Herrn mit Macht! Die Stimme des Herrn mit Hoheit!“ Wie das Gewitter einerseits als schreckendes Naturereignis „mit Gewalt“ niederdrückt, anderseits als ein erhebendes Naturschauspiel mit Achtung vor Gottes „Hoheit“ erfüllt, so hat auch das Gericht eine Doppelwirkung: die Feinde der Offenbarung werden besiegt („mit Macht“), der Gott der Offenbarung wird verherrlicht („mit Hoheit“).

### 3. Strophe V. 5—7.
### Die Stimme Jahwes über dem Libanon.

| | |
|---|---|
| קול יהוה שֹׁבֵר ארזים | 5 Die Stimme des Herrn zerbricht Zedern; |
| וַיְשַׁבֵּר יהוה את ארזי הלבנון׃ | Ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon. |
| וירקידם כמו עגל לבנון | 6 Und er machte tanzen wie ein Kalb den Libanon |
| ושׂריון כמו בן ראמים׃ | Und den Hermon wie einen jungen Büffel. |
| קול יהוה חֹצֵב להבות אש׃ | 7 Die Stimme des Herrn macht die Feuerflammen sprühen. |

5 Die Zeder galt als Königin der Nadelhölzer, ihr Holz als unverweslich; als Königin der Zedern aber galt die Libanonzeder. $5^b$ verhält sich also zu $5^a$ wie eine Steigerung und soll $5^a$ individualisieren: „ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon“. Die Schlufsfolgerung braucht der Dichter nicht auszusprechen: Wenn der Sturm sogar der unverweslichen Königin der Bäume die Krone wegreifst, wie wird er erst bei den andern Bäumen hausen!

6 vervollständigt mit einem poetischen, kräftigen Zuge das Bild von den verheerenden Wirkungen des Sturmes auf dem Libanon. An וירקידם ist wohl das Suffix mit Bickell, Wellh. u. a. zu streichen, und לבנון ist als Objekt in die a-Zeile zu beziehen, also: „Und er machte tanzen wie ein Kalb den Libanon.“ Die Donnerschläge erschüttern den Libanon derart, dafs er zu tanzen scheint „wie ein Kalb“. Ein Kalb mit seinen

plumpen Sprüngen ist freilich kein eleganter Tänzer, aber gerade deshalb das passendste Bild für einen tanzenden Berg. Ebenso plump ist der Kontertänzer: $6^b$ „und den Sirjon (liefs Jahwe tanzen) wie einen jungen Büffel“. Sirjon ist nach Dt 3, 9 die phönizische Benennung für den Hermon und steht synekdochisch für den ganzen Antilibanon, dessen Hauptgebirgsstock er ist. Libanon und Antilibanon stehen sich also hier in poetischem Parallelismus gegenüber, wie sie auch geographisch einander parallel laufen. Ps 114, 4. 6 hat mit Bezug auf das Gewitter bei der Sinaigesetzgebung ähnliche Bilder: „Die Berge tanzten wie Widder, die Hügel wie junge Lämmer.“ Die poetische Folgerung ist auch V. 6 zwischen den Zeilen zu lesen: Wenn diese gewaltigen Gebirgsstöcke, Libanon und Hermon, die höchsten Berge, die der Israelite kennt, die er für unerschütterlich hält, so erschüttert werden, welch leichtes Spiel wird der Sturm dann bei den andern Bergen haben!

Der Libanon und seine Zedern sind Symbole der heidnischen Weltmacht: Ps 37, 35. Ez 31, 3—9; Hesychius Hieros. zu Is 37, 24: τῶν ἐθνῶν ὁ Λίβανος αἴνιγμα. Die Zedern brechen, den Libanon erschüttern ist dann = die Heidenwelt richten.

Der alexandrinische Übersetzer, mehr noch Vulg., hat das schöne Bild von V. 6 in a verblafst, in b ganz und gar verdorben — einer von jenen Fällen, für welche das (auch in der Enzyklika „Providentissimus Deus“ approbierte) Augustinuswort gilt, man müsse neben andern auch mit der Möglichkeit rechnen, „dafs der Übersetzer den Sinn der Worte nicht getroffen habe“. $6^a$ in LXX: καὶ λεπτυνεῖ αὐτὰς ὡς τὸν μόσχον τὸν Λίβανον; in Vulg: „et comminuet eas tanquam vitulum Libani“. Hier wäre die stolze Zeder in ihrem Falle mit dem zaghaften Kalbe verglichen, das auf dem Libanon weidet. Für וְשִׂרְיֹן in $6^b$ lasen LXX, in der Geographie des fernen Syrien wenig bewandert, das bekanntere וִישֻׁרוּן καὶ ὁ ἠγαπημένος und danach Vulg. „et dilectus“. יְשֻׁרוּן ist Ehrenname für das Volk Israel (Dt 32, 15); auch wenn es den Berg Sion bedeuten würde,

was Ecker für „die vernünftigste Erklärung“ hält, wäre der Berg Sion metonymisch = das um ihn wohnende Volk Israel. $6^b$ könnte dann nur antithetisch sein: „doch der Berg Sion, wie ein junger Büffel“ sc. hüpft er in jugendlichem Mute auf = er steht ohne Wanken im Gewitter, während sogar der Libanon wankt. Gegen diese Erklärung spricht: Das Gesetz des Parallelismus verbietet, das Kalb in $6^a$ als Bild der Verzagtheit, dagegen in $6^b$ den jungen Büffel als Bild des Kraftgefühls zu nehmen. Ferner: In der 3. Strophe steht das Gewitter im Norden von Palästina, nicht über dem südlichen Sion. Endlich: Vom Volke Israel ist erst in der Schlufsstrophe die Rede, und dort in dem Sinne, dafs das Gewitter über Israel und den Sion gerade nicht wegziehe.

7 „Die Stimme des Herrn spaltet die Feuerflammen.“ Für das Auge des Volkes erscheint der Blitz wie ein flammensprühendes, in einen Funkenzickzack gespaltenes Feuer. Auch Virgil (Aen. 8, 429) spricht von Flammenradien des Blitzes. V. 7 ist, von der Glosse $3^b$ abgesehen, der einzige Stichus, der ausdrücklich von einem Gewitter redet. V. 7 ist für einen Stichus zu lang, für zwei zu kurz. Die Ergänzung von Wellh., Duhm zu zwei Zeilen ist kühn. Am Ende ist V. 7 nur eine erklärende Note zu 5 und 6: „das alles geschieht durch den Blitz“.

### 4. Strophe V. 8—9.

### Die Stimme Jahwes über der Wüste.

| | |
|---|---|
| קול יהוה יחיל מדבר | 8 Die Stimme des Herrn macht die Wüste sich krümmen, |
| יחיל יהוה מדבר קָדֵשׁ׃ | Der Herr macht die Wüste von Kades sich krümmen. |
| קול יהוה יחולל אַיָלוֹת | 9 Die Stimme des Herrn macht die Hirschkühe kreifsen |
| ויחשף יערות׃ | Und lichtet die Wälder. |
| [ובהיכלו כֻּלּוֹ אֹמֵר כבוד׃] | [Und in seinem Tempel spricht alles: Wie herrlich!] |

8 חול hier nicht in seiner Grundbedeutung „kreifsen“ (A. ὠδίνειν), sondern übertragen: „in Angst und Schrecken

sein, vor Schmerz sich krümmen". Die Wüste, sonst so totenstill und bewegungslos, krümmt sich unter den Donnerschlägen wie ein Sklave unter den Peitschenhieben; ein Wirbelsturm fegt durch sie hindurch, so dafs die ganze Wüste zu tanzen scheint (חול Pol. Richt 21, 23), gerade wie der Libanon. $8^b$ individualisiert durch Nennung einer bestimmten Wüste, verhält sich also zu $8^a$ genau wie $5^b$ zu $5^a$ oder wie $3^c$ zu $3^a$. Als Beleg für die streng symmetrische Grundanlage des Ps stelle ich diese drei Paralleltexte zusammen:

3 Die Stimme des Herrn über dem Meere!
Der Herr über dem Mittelmeere!
5 Die Stimme des Herrn zerbricht Zedern;
Ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon.
8 Die Stimme des Herrn macht die Wüste sich krümmen,
Der Herr macht die Wüste von Kades sich krümmen.

Man beachte: in a jedesmal „die Stimme des Herrn", in b „der Herr"; in a jedesmal das Generelle, in b das Spezielle. $8^b$ יחיל, die gleiche Verbalform wie in $8^a$; LXX wechseln in der Form: συσσείοντος — συσσείσει, Vulg. auch noch im Verbum: concutientis — et (sic) commovebit. Kades oder Kadesbarne, heute Ain Kadis, sechs Stunden südlich von Beersabee, wird Jos 10, 41 als südöstliche Grenzstadt des Heiligen Landes angegeben; es lag hart auf der Grenze zwischen Kanaan und Edom, in der Wüste Pharan (Nm 13, 27) oder Sin (Nm 33, 36). Dafs diese Wüste hier nach Kades benannt wird, mufs einen besondern Grund haben; s. unten.

$9^a$ illustriert mit einem ebenso kurzen als kräftigen Bilde, welchen Schrecken das Gewitter den Tieren der Wüste einjagt: „Die Stimme des Herrn macht die Hirschkühe kreifsen." Die Hindin der Wüste wird von den Schlägen des Donnerwetters so erschreckt, dafs sie vor der Zeit ihre Jungen wirft. Der Dichter darf eine Volksanschauung zu einem drastischen Motiv verwenden, ohne die zoologische Richtigkeit erst lange zu prüfen. LXX καταρτιζομένου ἐλάφους, und danach Vulg. „praeparantis (praeparere facientis?) cervos" (statt cervas).

Duhm, Cheyne u. a. wollen אַיָּלוֹת in אֵילוֹת verbessern: „macht die Eichen wirbeln"; die alten Übersetzungen sind aber bis auf Σ (πληθύνοντος πεδία) einstimmig für die gebärenden Hirschkühe; vgl. Job 39, 1. — 9b ist zu kurz: „und entblößt die Wälder". Das nahe Gebirge Edom war reich an Wild und Wald; von Kades selbst wird (Sir 24, 18 Vulg.) die Palme gerühmt. Nun aber fährt der Sturm mit solcher Gewalt durch die Wälder, Äste und Bäume brechend, daſs die vorher dichten und dunkeln Wälder gelichtet werden. Syr. „schüttelt die Zweige und entwurzelt den Wald". Die Palme von Kades ereilt also das gleiche Los wie ihre königlichen Schwestern auf dem Libanon.

Die Wüste ist ein sehr bezeichnendes Sinnbild der Heidenwelt (Is 35, 1; 61, 4. Ps 65, 13), nicht minder die Tiere der Wüste (Is 30, 6; 56, 9. Ez 34, 5); der Wüstensturm eine Allegorie des Gerichtes über die Heidenwelt. Das Verbum חול V. 8 wird Ez 30, 16 auch vom Gerichte über Ägypten gebraucht. Die Wüste Sin erhält den ungewöhnlichen Namen „Wüste Kades", weil Kades Gn 14, 7 עין משפט „Quelle des Gerichtes" heiſst. In solchen Einzelheiten hat der Dichter selber die eigentliche Grundidee seines Liedes angedeutet. Das Meer und seine Wogen aufwühlen, den Libanon und seine Zedern ins Wanken bringen, die Wüste und ihre Tiere erschrecken, sind lauter synonyme Bezeichnungen des gleichen Gerichtsaktes.

9c schildert, wenn es original ist, den Eindruck des Gewitters auf die Menschen: „Und in seinem Tempel sagt alles: Wie herrlich!" Im Gewitter lernen die Menschen beten und die Majestät des Gewittergottes preisen; ihre Ergriffenheit ergieſst sich in ein einziges Wort (Σ. πᾶσα ῥῆσις): Herrlichkeit! Der Tempel ist nicht der Himmel (Cheyne), sondern der Tempel Israels. Die Zeile ist etwas lang; בְּכָלּוֹ ist vielleicht nur eine dittographische Wiederholung der zweiten Hälfte von וּבְהֵיכָלוֹ. 9c ist ein matter, recht prosaischer Übergang zur letzten Strophe, die doch für den Kenner der biblischen Poesie logisch und psychologisch genug eingeleitet wäre.

### 5. Strophe V. 10—11.
### Segen und Friede dem Volke Jahwes.

יהוה למבול יָשָׁב 10 Der Herr hat über der Flut gethront,

וַיֵּשֶׁב יהוה מלך לעולם׃ Und es thront der Herr als König auf ewig.

יהוה עז לעמו יתן 11 Der Herr gibt seinem Volke Kraft,

יהוה יְבָרֵךְ את עמו בשלום׃ Der Herr segnet sein Volk in Frieden.

Die letzte Strophe schlägt die höchsten Töne des Preisgesanges an. **10**[a]: למבול nach Is 3, 26 „auf der Flut“ oder nach 1 Sm 4, 4 „oberhalb der Flut“. Das Gericht, das soeben vor den Augen des Propheten wie ein Gewitter über die Heiden sich entlud, erinnert ihn unwillkürlich an ein anderes Gottesgericht, in welchem ebenfalls elementare Gewalten mitwirkten, nämlich an die Sintflut (Targ.). Man darf diese Ideenassoziation bei ihm voraussetzen, ohne „sich die Autoren des AT wie in der Kinderstube lebend“ zu denken (Duhm). Bei der grofsen Noaḥflut und bei der vom Sänger beobachteten Katastrophe hatte es den Anschein, als ob die wilden Elemente über die Schöpfung Herr geworden wären; doch Jahwe hat „über ihnen gethront“, d. h. seiner Herrschaft über sie sich nicht begeben. Während die ganze Schöpfung in Unruhe ist, während die Meereswogen rauschen und die Libanonzedern krachen und die Wüste erbebt, sitzt der Herr der Schöpfung ruhig und majestätisch auf seinem Throne; dieser schöne Gegensatz ist gewifs auch beim musikalischen Vortrag des Ps zum Ausdruck gekommen. LXX, Vulg. transitiv „macht die Flut bewohnen“, d. h. er baut ein Haus und ein Asyl in der Flut, wie bei der Sintflut dem Noaḥ, so bei der heutigen Flut seinem Volke. — **10**[b] ist dann die logische Folge: „und es thront der Herr als König auf ewig“. Zu dem Waw consec. beim Imperfekt vgl. Ges.-K., 27. Aufl., 111r. 10[a] bezieht sich auf die Vergangenheit, 10[b] ist das Facit für die Zukunft:

Auch dann, wenn in künftigen Stürmen elementare Gewalten das Regiment zu führen scheinen, wird Jahwe die Zügel der Weltregierung nie aus der Hand geben. „Er bleibt König auf ewig", König der Welt (V. 10) und

**11** König von Israel im besondern. „Jahwe gibt seinem Volke Kraft", so dafs es vor keinem Sturme zu fürchten braucht, während die Heidenvölker sich vor der Stimme Jahwes kraftlos erwiesen haben. „Jahwe segnet sein Volk in Frieden." יברך hat prägnanten Sinn: in Form des Segens war der Stammvater des Volkes auserwählt und der Messias als Sprößling des Volkes verheifsen worden Gn 12, 3; jeder Segen Jahwes über „sein Volk" ist eine für die neue Generation erneute Auserwählung und eine erneute Garantie des messianischen Segens; die Imperfekta bezeichnen die Fortdauer der Handlung. בשלום: über das Völkermeer und über den Völkerberg und über die Völkerwüste erschallt die Stimme Jahwes wie ein Donnerwetter, über sein Volk dagegen spricht er den Segensgrufs des Friedens. Zum Schlusse des Gewitterpsalmes also ein Friedensgrufs wie der Friedensbogen nach dem Gewitter. Die Stimmung der letzten Strophe war die Stimmung des Dichters von Anfang an; darum gleich zum Eingang die Aufforderung: Weiht Jahwe Preis und Ehre!

Mit den letzten zwei Strophen wird der letzte Zweifel an der Grundidee des Ps gelöst. Man beachte doch, dafs „das Gewitter" vom Libanon, also von der Nordgrenze Kanaans, direkt nach Kades, nach der Südgrenze zieht, dafs es also das Heilige Land vollständig überspringt, oder dafs es, wenn man in 8[a] die ostjordanische Wüste als Durchgangspunkt vom Libanon nach Kades vermuten wollte, an der ganzen Peripherie des Heiligen Landes herumzieht, an der Westgrenze über dem Mittelmeer, an der Nordgrenze über dem Libanon, an der Ost- und Südgrenze über der Wüste sich entladet, das Heilige Land selber aber vollständig verschont. Das ist, wenn es sich um ein Gewitter als reinen Naturvorgang handelt, nicht denkbar, aber ebenso selbstverständlich, wenn Ps 29 ein Gerichtspsalm ist.

Im Gerichte wird das Land des Jahwevolkes tatsächlich verschont, während über die Völker rings an seinen Grenzen, nach allen vier Weltgegenden hin, die Donner des Gerichtes niedergehen. Die Schlufsstrophe mit dem Friedensgrufs an Israel ist also mit den vorausgehenden Strophen engstens verbunden; denn das Gericht über die Feinde Jahwes ist in seiner Kehrseite Erlösung für das Volk Jahwes — eine hundertmal variierte Schlüsselidee der atl Literatur.

Literarisch ist Ps 29 am meisten von Ezechiel abhängig. Strophe 2—4 ist ein Kompendium von Ez 25—32, Strophe 5 ist das Thema von Ez 33—48. Die Analogie zu Ezechiel und zu andern Gerichtspropheten (Is 13—23. Soph 2, 4—15) legt auch die Vermutung nahe, Ps 29 solle nicht blofs generell den Heidenvölkern in allen Weltgegenden, sondern bestimmten, individuellen Völkern als Vertretern der Gesamtheit das Gericht verkünden. Dann wäre

1. das Gericht über das Meer = Gericht über Tyrus und die Phönizier nach Ez 26, bes. 16—18; 27, bes. 4. 9. 25. 27. 32—34. Ich adressiere die zweite Strophe nicht an die Philister, weil diese nach Ez 25, 16 „am Gestade des Meeres" wohnen, während Tyrus durch seine Lage und seine Schiffe „im Herzen des Meeres" (Ez 27, 4. 25. 32) wohnt, und weil unser Ps auch sonst die Sprache Ezechiels spricht. Vielleicht ist auch der phönizische Name in $6^b$ ein Fingerzeig, dafs der Dichter an die Phönizier denkt.

2. das Gericht über den Libanon = Gericht über Assur nach Ez 31, 3ff: „Assur glich einer Zeder auf dem Libanon ... da fällten sie Fremde ... es trauerte über sie der Libanon." Nach Theodor von Mopsuestia besingt der ganze Ps 29 das Strafgericht über die Assyrer unter Ezechias. Der biblische Bericht hierüber erwähnt in der Hohnrede Sennacheribs ausdrücklich den Libanon und seine Zedern (4 Kg 19, 23. Is 37, 24).

3. das Gericht über die Wüste = Gericht über Edom nach Ez 35: sechsmal wird in diesem kleinen Kapitel verkündet, dafs Edom zur Wüste werde. Ps 29 redet es

proleptisch gleich als Wüste an, und zwar als „Wüste Kades". Dieser sonst ungewöhnliche Name ist hier absichtlich gewählt und überaus bezeichnend: er charakterisiert nicht blofs wegen der Bedeutung des Namens Gn 14, 7 den ganzen Vorgang als Gerichtsakt; als der Name eines Grenzortes zwischen Juda und Edom bezeichnet er zugleich die Richtung der göttlichen Strafblitze, also die Adresse der vierten Strophe, und endlich gibt er mit dem Schauplatz auch gleich die Ursache des Gerichtes an. Der blofse Name Kades ist eine fortwährende Erinnerung an die alte Feindschaft Edoms gegen das Volk Jahwes (Nm 20, 14—22); Kades gehörte früher zu Juda (Jos 15, 23), wurde aber von den Chaldäern an Edom zum Lohne für die Hilfeleistung bei der Eroberung Jerusalems (Ps 137, 7. Ez 35, 5. Abd 11) zusammen mit andern Teilen des südlichen Juda abgetreten. Kades ist also Edoms Verräterlohn, und deshalb soll es auch der Schauplatz des Gerichtes über Edom werden.

Damit haben wir auch die Prämissen zu einer annähernden Datierung des Ps 29. Nach der ganzen Idee und Anlage des Ps mufs Kades aufserhalb Judas liegen; denn das Gericht zieht rings um die Grenzen des Heiligen Landes, ohne dieses selbst zu berühren; der Ps ist also nach der Zuteilung von Kades an Edom, d. i. nach 586 entstanden. Die Abhängigkeit von Ezechiel und der Ton der letzten Strophe, der an Deuteroisaias erinnert, datieren in eine noch spätere, in die nachexilische Zeit. Als terminus ad quem ist die Makkabäerzeit anzunehmen; denn während in der dritten Strophe die Katastrophe über Assyrien als ein Ereignis der Vergangenheit hingestellt wird, bezeichnen die Imperfektformen in V. 8 das Gericht über Edom, das durch die Makkabäer erfolgte (1 Makk 5, 65), als ein noch nicht „perfekt" gewordenes Ereignis.

In seiner ursprünglichen Textgestalt war Ps 29 streng symmetrisch aufgebaut: das Lied bestand aus fünf Strophen, die Strophe aus vier Zeilen, die Zeile aus vier Hebungen. Der Parallelismus ist auch im heutigen Texte fast ohne Aus-

nahme rein und kunstmäfsig durchgeführt. Eine besondere Form der poetischen Technik ist die Anadiplosis, die Wiederholung einzelner Stichwörter, meist zu Beginn der Zeile, eine Art Wort-Alliteration: in der 1. Strophe „Weiht dem Herrn", in Strophe 2—4 „Die Stimme des Herrn" und „Der Herr", in der letzten Strophe in jeder Zeile „Der Herr". Die Anwendung der gleichen Kunstform spricht für die Einheit des Ps; der Wechsel der Stichworte soll Strophe 1 und 5 von Strophe 2—4 abheben. Strophe 1 und 5 wurden vermutlich von einem Priesterchor vorgetragen, weil sie eine Aufforderung zum Opfer bzw. eine Verheifsung des Segens enthalten. Diese Strophen werden sich beim liturgischen Vortrag auch durch friedlichere Melodien von den fortissimo und tonmalerisch vorgetragenen Gewitterstrophen unterschieden haben; der grofse Händel hat in seinem 1. und 10. Anthem das Rauschen des Meeres, das Rollen des Donners auf den Bergen und das Erdbeben in der Wüste in mächtigen Tongemälden wiedergegeben. Basilius hat unsern Ps homiletisch auf den Vorläufer gedeutet (Migne XXX 76ff): die Stimme des Herrn = die Stimme des Rufenden in der Wüste; die Stimme des Herrn über den Wassern = Johannes am Jordan; die Zedern des Libanon = der Hochmut der Pharisäer — und andere rein oratorische Deutungen. Das siebenmalige Ḳol Jahwe hat überhaupt zu sehr bunten rhetorischen Auslegungen Anlafs gegeben. Nach Cheyne und Baethgen ist der Prolog des Erzengels Michael in Goethes Faust dem Ps 29 nachgedichtet. Vermutlich ist auch die Arie Fernandos („Der kann in Blitz und Donner lachen") in Händels Oper Almira (3. Akt) eine Nachdichtung.

# Das Comma Ioanneum (1 Io 5, 7) in den Schriften der Antitrinitarier und Socinianer des 16. und 17. Jahrhunderts.

Von Prof. Dr Aug. Bludau in Münster i. W.

Hatten sich die doktrinellen Bemühungen der im 16. Jahrhundert aus der Kirche ausgeschiedenen Elemente vorzugsweise auf die unmittelbar praktischen Lehrstücke von der Sünde, dem Glauben und den Werken, der Genugtuung und Rechtfertigung, der Kirche und den Sakramenten gerichtet, und waren die mehr spekulativen Lehren von Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, vom Verhältnis des Sohnes zum Vater, von der Persönlichkeit des Heiligen Geistes nicht in Untersuchung genommen, so drängte doch bald eine mit anabaptistischen Elementen reichlich geschwängerte Richtung nicht blofs auf eine partielle Revision des kirchlichen Lehrgebäudes, sondern auf fundamentale Neugestaltung desselben nach gänzlichem Umsturz[1]. So suchten die Antitrinitarier die kirchliche Dreieinigkeitslehre und die mit ihr zusammenhängenden Artikel als schriftwidrig und unhaltbar aufzuweisen. Vor allem bemühten sie sich, diejenigen Schriftstellen abzuschwächen und ihrer Beweiskraft zu berauben, auf denen die Wahrheit der heiligen Dreieinigkeit beruht. Unter den bekannten dicta probantia figurierte auch die Dreizeugenstelle 1 Jo 5, 7, „die wie keine andere Bibelstelle das Trinitätsdogma nach Inhalt und Umfang in vollendetster Fassung zum Ausdruck bringt“[2]. Da

[1] Vgl. F. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin I, Heidelberg 1839, 8; O. Fock, Der Socinianismus, Kiel 1847, 120ff.

[2] Pohle in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII² 46.

war es den Gegnern recht erwünscht, auf die seit Erasmus bekannt gewordenen kritischen Bedenken gegen die Authentie der Stelle hinweisen zu können. Wenn wir die Literatur der Antitrinitarier und Socinianer des 16. und 17. Jahrhunderts durchforschen, finden wir, dafs dieser Textus dogmaticus in den Streitigkeiten jener Zeit keine unwesentliche Rolle gespielt hat.

In den ersten Anfängen des Antitrinitarismus im Reformationszeitalter wurde über die Stelle wohl noch nicht verhandelt, wenigstens ist nicht bekannt, ob Ludwig Hetzer († 1529) oder Joh. Denck († 1528), Konradin Bassen († 1529) u. a. m. die Stelle 1 Jo 5, 7 verwarfen. Manche von ihnen, wie Joh. Denck und David Joris († 1556), legten ja überhaupt dem Worte Gottes in der Schrift nur einen geringen und untergeordneten Wert bei und setzten das bindende Ansehen der Heiligen Schrift tief herab [1]. Von einigen Antitrinitariern jedoch wissen wir, dafs sie die Echtheit der Stelle leugneten. So hat Joh. Campanus († 1574) in der Schrift, die 1532 durch Nikolaus Franz v. Streitten herausgegeben wurde unter dem Titel: Göttlicher und Heiliger Schrifft, vor vilen Jaren verdunckelt, und durch unheylsame Leer und Lerer (aus Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung, — die Echtheit von 1 Jo 5, 7 bezweifelt, sich stützend auf die Autorität des Erasmus [2]. Melchior Hofmann hinwieder hat in: Auslegung der himmlischen Offenbarung Johannis des heyligen Apostels und Evangelisten, Strafsburg 1530, S. B VI die Stelle benutzt („und die drey dienen in eins") [3]. Ebenso zieht Michael Servet, der in der kirchlichen Trinitätslehre nur ein Kunststück scholastischen Aberwitzes sah, in seinen Schriften öfters die Stelle heran, so in De Trinitatis erroribus libri septem (1531) Bl. 25a ff 64a und in Christianismi restitutio (1553) 1791, S. 22 ff: die Stelle 1 Jo 5, 7 rede

[1] Siehe Trechsel, Die protest. Antitrinitarier 20 43.

[2] Siehe Schelhorn, Amoenitates litter. XI, Francofurti et Lipsiae 1729, 82; Trechsel a. a. O. 33.

[3] Siehe Bock, Historia Antitrinitariorum II, Regiomonti et Lipsiae 1774, 297.

von dem Zeugnis des Vaters in der himmlischen Stimme bei der Taufe, von dem Zeugnis Christi, dafs er aus Gott sei, und endlich von dem Zeugnis des Geistes durch die Predigt der Jünger. Alle drei aber bezeugen das gleiche, und darum heifse es: diese drei sind eins[1]. Hingegen kennt Bernardino Ochino von Siena († 1564) in den Dialogi XXX in duos libros divisi, Basileae 1563[2], 81 f die kritischen Zweifel an der Echtheit und deutet die Einheit von dem consensus voluntatis: „Die Einheit Christi mit Gott, von welcher die Stellen 1 Jo 5, 7, angenommen, dafs sie echt sei, und Jo 10, 30 reden, mufs nicht notwendig von der Einheit der Substanz, sondern vielmehr von der Einheit der Macht des Willens ... verstanden werden." Valentino Gentile († 1566) hat in seiner Confessio ad ill. Dom. Simonem Wurstenbergerum Gaji Praefectum dignissimum, die er an den Bernischen Landvogt Sim. Wurstenberger zu Gex im Jahre 1561 richtete[3], unsere Stelle zitiert: Die Trinität sei ihm, so erklärt er, nichts als ein abstrakter Begriff und Ausdruck, welcher die Einheit der drei bezeichne, „iuxta illud: Tres sunt qui testimonium dant in coelo ..."

Auch sonst finden sich noch gelegentliche Bemerkungen zu der Stelle in der Literatur. Ein holländischer Geschichtschreiber z. B. erzählt uns[4], dafs in einer in den Niederlanden in den Jahren etwa von 1569 bis 1573 stattgefundenen Unterredung zwischen dem Anabaptisten Hermann von Fleckwigk und einem Franziskaner Cornelius Adriani sich ersterer für die Fortlassung von 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle auf die Anmerkungen des Erasmus berufen habe: die Stelle finde sich nicht im griechischen Text.

[1] Trechsel a. a. O. 73; Bibl. Zeitschr. I 393f.

[2] Von ihm selbst italienisch verfafst, ins Lateinische übersetzt von Sebastian Castellio.

[3] Abgedruckt bei Trechsel II 471ff (Beilage XVI).

[4] Siehe Histoire abrégée de la Réformation des Pays-bas, traduite en français de Gérard Brandt I, La Haye 1726, 178ff; Semler, Histor. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik, Erstes Stück, Halle u. Helmstädt 1764, 101.

Eine Weiterentwicklung des Antitrinitarismus erfolgte auf dem Boden Polens und Siebenbürgens, wo die Unitarier sich eine selbständige Kirchenverfassung gaben, Synoden hielten und eigene Schulen gründeten. Ob in dem Glaubensbekenntnis der polnischen Unitarier vom Jahre 1574: Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine Iesu Christi Domini nostri crucifixi et resuscitati . . ., nach der allgemeinen Annahme von Georg Schomann verfafst[1], die Stelle 1 Jo 5, 7 irgendwo erwähnt wird, habe ich bei der Seltenheit des Buches nicht in Erfahrung bringen können. In der polnischen Bekenntnisschrift Confessio. Wyznánie wiáry powszechney kosziołow krześciáńskich Polskich (Krakau 1570) kommt sie nicht vor, auch in den Synodalverhandlungen und Kolloquien, die Stanislaus Lubieniecki in seiner Historia reformationis Polonicae, Freistadii 1685, 111ff 119ff 133ff 180ff vorführt, wird sie nirgends erwähnt. Dafs man aber in jenen Kreisen auf die Stelle längst aufmerksam geworden war, kann nicht geleugnet werden. Auf der unter königlicher Autorität abgehaltenen Synode zu Weifsenburg (Alba Julia) in Siebenbürgen im Jahre 1568, auf der sich die Reformierten von den Unitariern lossagten[2], hat Georg Blandrata, Superintendent der reformierten Kirche in Klein-Polen, seit 1563 Leibarzt des Fürsten Joh. Sigismund von Siebenbürgen, auf die Unechtheit dieser Beweisstelle für die Trinität hingewiesen[3]. „Nemo est, qui non videat, locum hunc suspectissimum esse, cum a plurimis doctoribus et interpretibus fere omnibus sit praetermissus.“ Er behauptet weiter: „verba illa a nullo auctore legi unico Hieronymo excepto, quem parum prudentem fuisse.“ Die Stelle beziehe sich auf den „consensus voluntatis“, denn Vater, Sohn und Geist seien ebensowenig als „unum numero

[1] Bock, Hist. I 826 f; Fock, Socinian. 152.

[2] Fock a. a. O. 157.

[3] Die Akten der Synode von Weifsenburg sind von Franz Davidis herausgegeben unter dem Titel: Brevis enarratio disputationis Albanae de Deo trino et Christo duplici coram Serenissimo Principe et tota Ecclesia decem diebus habitae a. D. 1568, Albae Juliae 1568.

aut specie" benannt, wie V. 8 Geist, Wasser und Blut (Disp. Alb. act. diei 2. E. 1).

Auch Franz Davidis († 1579), Superintendent der siebenbürgischen Unitarier und Führer der „Nichtanbeter" (Non-adorantes), hat in seiner Schrift gegen Georg Major, Refutatio scripti G. Majoris 1569, N. 2 die Echtheit abgelehnt: „esse commentum Hieronymi, aut ab Athanasio ad oppugnandum Arium suppositum". Vielleicht sei die Stelle auf der alexandrinischen Synode 364 von Athanasius in den Text eingesetzt. Georg Major hatte gerade diese Stelle 1 Jo 5, 7 den Antitrinitariern vorgehalten[1].

Auch der Unitarier Joh. Sommer, Rektor der Schule in Klausenburg, hat in seiner Schrift gegen Petrus Carolius, betitelt: Refutatio scripti, quod P. Car. . . . contra G. Blandratae et Fr. Davidis errores a. 1571 edidit, die im Druck erst 1582 erschien[2], l. 2, c. 10 (S. 155) die Echtheit geleugnet: „quomodo irrepserint illa verba de tribus testibus viderit Carolius, nobis nihil obsunt, etiamsi retineamus". Ebenso hat Georg Enjedin (geb. zu Enyed), der dritte Superintendent der siebenbürgischen Unitarier († 1597), in seinem Hauptwerk: Explicationes locorum Vet. et Nov. Test., ex quibus Trinitatis dogma stabiliri potest, gedruckt zuerst in Transylvania (4°), dann von neuem in Holland (Groningae 1670), S. 425 sich gegen die Stelle erklärt. „Merito hunc locum inter suspectos numerari, nemo nisi impudentissimus et indoctissimus negaverit. Cum plurimi tam Graeci quam Latini codices et tum Syriaca tum Germanica editio illum non habeant. Nihil ergo momenti et roboris vel ad confirmandum vel ad confutandum habet." Aber auch wenn man zugeben wollte, die Worte seien von Johannes geschrieben, so könnte aus ihnen

---

[1] Major schrieb gegen Davidis und Blandrata: De uno Deo et tribus personis, Witteberg. 1569. Davidis und Blandrata antworteten: Refutatio scripti G. Majoris, 1569. Major schrieb wiederum: Commonefactio ad eccl. cath. orthodox., Witteberg. 1569; s. Bock a. a. O. I 61 f.

[2] Siehe den vollständigen Titel in Chr. Sand, Bibliotheca Antitrinitariorum, Freistadii (i. e. Amstelodami) 1684, 57 f. Bock a. a. O. I 892.

nicht „unius Dei triplex persona“ bewiesen werden, da, wie schon Erasmus, Calvin, Beza, Hemming u. a. gestehen, es sich hier nur handeln würde um die „unitas consensus“ und nicht um die „unitas essentiae et naturae“. Die Auslegung Bellarmins: das himmlische Zeugnis beweise die Gottheit, das irdische die Menschheit Christi, nennt er „vanum et commentitium“. — Aber S. 119 bemerkt Enjedin anderseits, nachdem er behauptet, drei Zeugen haben bestätigt, daſs Jesus der wahre Messias und Sohn Gottes sei, nämlich der Vater, Jesus selbst und der Heilige Geist: „Atque hi sunt tres illi testes coelestes, de quibus Joh. I Ep. 5 loquitur, quos in testificando Iesum esse Christum unum esse affirmat.“ Gegen Enjedins Werk schrieb Ambros. de Peñalosa S. J. sein Opus egregium de Christi et Spir. S. divinitate nec non de ss. Trinitatis mysterio: contra Iudaeos, Photinum, Socinum, Enjedinum aliosque veteres et novos Arianos, Wien 1635, in 12 Büchern. In den 6 letzten Büchern werden alle dem Verfasser dienlich erscheinenden Schriftbeweise für die bestrittene Lehre vorgeführt und gegen Enjedins Einwendungen gerechtfertigt; so auch 1 Jo 5, 7, um daraus die Mehrheit der Personen in Gott zu beweisen[1].

Auch die Unitarier in Polen kommen bisweilen auf unsere Stelle zu sprechen, so z. B. Stanislaus Farnovius (Farnesius) in seiner Schrift: O znaimośći i wyznaniu Boga zawzdi iednego ... (De cognitione et confessione Dei omni tempore unici), 1753 (s. l.), S. 172; er erklärt die Einheit als solche des Zeugnisses[2]. Ebenso zeigt sich der Sekretär Sigismund Augusts von Polen, Andreas Fricius (Modrzewski, Modorovius), der skeptisch der Trinitätslehre gegenüberstand, als Gegner unserer Stelle in seiner Hauptschrift: Sylvae quattuor, 1590[3].

---

[1] Vgl. K. Werner, Geschichte der apolog. u. polem. Literatur IV, Schaffhausen 1865, 371. Andere Schriften gegen Enjedin nennt Bock, Hist. I 330 f.

[2] Bock a. a. O. I 336 f.

[3] Siehe Abr. Calovius, Syst. locorum theol. e sacra potissimum scriptura III, Wittebergae 1659, 126 ff.

Doch erst die Socinianer brauchen mit Geschick die Waffe, die Erasmus ihnen zubereitet hatte, und bedienen sich ihrer bei den „Verdrehungen“ und „Verfälschungen“ der Heiligen Schrift[1]. Faustus Socinus (Fausto Sozzini, † 1604), der eigentliche Begründer der grofsen Antitrinitariersekte, die man als Socinianer oder ältere (polnische, siebenbürgische) Unitarier bezeichnet, hat sich wiederholt gegen die Echtheit des Comma Ioanneum ausgesprochen. In der Schrift gegen den Angriff des Posener Jesuitenkollegs auf die neuen Samosatener: Animadversiones in assertiones theologicas de Trino et Uno Deo . . ., die zuerst 1583 erschien, spricht er sich in folgender Weise aus[2]: „Verba ista de testimonio Patris, Verbi et Spiritus Sancti non habentur in emendatioribus et antiquioribus Graecis codicibus nec Syriaca editione nec etiam in antiquissimis Latinis exemplaribus.“ — Die bedeutendste Streitschrift des Faustus Socinus über die Dreieinigkeitslehre ist jene, welche gegen den Jesuiten Jakob Wujek, den berühmtesten Kanzelredner und Disputator jener Zeit, und zugleich gegen Robert Bellarmin gerichtet ist: Refutatio libelli quem Iac. Wujek, Iesuita a. 1590 Polonice edidit: De divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti . . .[3] Er ist der Meinung (Resp. ad c. 8, cl. 3, arg. 11), die Zeugenstelle sei ein Zusatz, und deshalb könne ihr ein Argument nicht entnommen werden; die „emendatiora Graeca exemplaria et antiquiora Latina“ kennen sie nicht, ebenso nicht die syrische Übersetzung.

In den Streitschriften, die gegen Socin erschienen[4], spielte,

---

[1] J. Fr. Reimann, Catalog. Biblioth. theol. I, Hildesiae 1731, 498: „Socinianis arma subministrat (Erasmus), quibus orthodoxos possint confundere“; vgl. J. G. Walch, Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aufser der lutherischen Kirche IV, Jena 1736, 44.

[2] In der Bibliotheca fratrum Polonorum II, Irenopoli 1656, 442b.

[3] Biblioth. II 587a. Die Schrift hat Socinus 1592 ausgearbeitet, sie erschien 1592/93 zuerst polnisch, übersetzt von Petrus Statorius jun. (Stoinski); 1595 erschien sie lateinisch; vgl. Bock a. a. O. II 834; Sand, Bibl. 73.

[4] Die Flut von Streitschriften, die zwischen den Socinianern und ihren Gegnern gewechselt wurden, findet sich ziemlich vollständig angeführt bei Adam Jocher, Obraz bibliograficznego-historyczny literatury i nauk w Polsce II, Wilno 1842, 288ff; s. auch Walch, Einleitung in die

wie nicht anders zu erwarten, auch unsere Stelle eine Rolle. So z. B. hat Martin Smiglecki S. J. († 1618) dem Comma Ioanneum eine längere Besprechung gewidmet in seiner Schrift: O Bostwie przedwiecznym Syna Bożego świadectwa Pisma Swiętego (Testimonia S. Scripturae de aeterna ante omne tempus divinitate Christi Filii Dei), w Wilnie 1595, 503—508. Er beruft sich zum Erweise der Echtheit der Stelle auf den Prolog des Ps.-Hieronymus, auf Hyginus, Cyprian, Athanasius, Fulgentius . . . Auch Erasmus, die Biblia regia, Rob. Stephanus, Lindanus, Laurentius Valla hätten die Echtheit anerkannt; nur sieben griechische Handschriften lassen 1 Jo 5, 7 aus. Das Fehlen in diesen sei auf den Einfluſs, den die Arianer zu ihrer Zeit hatten, zurückzuführen. Er polemisiert dann gegen die Auslegung, welche die Socinianer von der Stelle in Verbindung mit Vers 8 geben, und behandelt des weiteren noch das Fehlen der Worte „et hi tres unum sunt“ in Vers 8 in einigen Handschriften.

Auf die Schrift Socins gegen Wujek antwortete Joh. Junius, „Ecclesiae Assendelphensis Minister“, in: Examen Responsionis F. S. ad librum Iac. Wuieki: De Divin. . . ., Amstelod. 1628, in welcher er sich auch gegen Socins Behauptung, die Stelle sei zugesetzt, ausspricht (S. 299 f): sie werde ja gelesen „in exemplaribus Graecis, Rob. Stephani, Compl.; Erasmus non dicit universaliter de omnibus“. Sie werde auch verwendet gegen Arius auf der Synode zu Nicäa, wie der Autor der Disput. contra Arium bemerke.

Am ausführlichsten erörtert Socin unsere Stelle in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief[1], den er in der letzten Zeit seines Lebens, im Jahre 1603 (sub nomine Urbevetani) verfaſste und den Valentin Schmalz 1614 in Rakow herausgab. Er stellt hier die Hypothese auf, daſs die Stelle durch

Religionsstreitigkeiten IV, 395f 595—644; K. Werner, Franz Suarez I, Regensburg 1861, 59f. — Gewöhnlich setzen die Gegner die Echtheit der Stelle voraus und argumentieren aus ihr, so z. B. Peter Skarga, Wtore Zawstydzenie Aryanów (Confusio secunda Arianorum), w Krakowie 1608, 5 6 68.

[1] Biblioth. I 241.

Hieronymus in den Text hineingekommen sei auf Grund einer oder mehrerer Handschriften, in denen der Zusatz so eingerückt war, dafs man den Betrug eben nicht leicht habe entdecken können; wenigstens habe Hieronymus die Stelle als echt verteidigt. Selbst wenn die Worte echt wären, so sei in Abrede zu stellen, dafs aus ihnen die Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen gefolgert werden könne; denn daraus, dafs sie als Zeugen aufgeführt seien, könne man dies nicht schliefsen, da gleich darauf doch Geist, Wasser und Blut ebenso als Zeugen genannt werden und auch von diesen gesagt sei, sie seien eins. Dieses Einssein könne sich nur auf die zwischen Zeugen bestehende Übereinstimmung der Aussage beziehen. Er beruft sich dann auf den Kontext selbst, auf die Verschiedenheit in griechischen und lateinischen Handschriften, auf die älteren Väter der griechischen und lateinischen Kirche, welche, wenn sie auf die Stelle geführt werden, niemals von diesem „triplex testimonium" etwas vermelden. Des weiteren stützt er seine Ansicht auf Erasmus und die Note in der lateinischen Bibelausgabe der Löwener Theologen. Dafs weder Socin noch die andern „neuen Arianer" den Brief des Johannes selbst wegen des gar zu deutlichen Zeugnisses von der Dreieinigkeit verwarfen, wie Menochius und Cornelius a Lapide behaupteten, hat schon Richard Simon[1] richtiggestellt.

Im Jahre 1605 erschien zu Rakow in polnischer Sprache ein Katechismus[2], den nach den Vorarbeiten anderer Valentin Schmalz, unterstützt von Hieronymus Moskorzowski und Joh. Völkel, herausgab, nebst einem polnischen und deutschen Kinderkatechismus; eine deutsche Übersetzung des gröfseren erschien 1608, eine lateinische mit manchen Zusätzen bereicherte 1609[3]. In der Quaest. 88 (S. 416) werden die Worte

[1] Histoire critique des principaux commentateurs du Nouv. Test., Rotterdam 1693, 664: „D'où l'on peut juger, qu'il n'a pas lu ces Auteurs en eux-mêmes."

[2] Katechizm w Rakowie 1605, $12^0$.

[3] Die zweite Ausgabe des Katechismus, welche Verbesserungen und Zusätze von Joh. Crell und Jonas Schlichting enthielt und wahrscheinlich

1 Jo 5, 7 als Beweisstelle für die Trinität verworfen, weil sie weder in älteren griechischen Exemplaren noch in der syrischen und den älteren lateinischen Übersetzungen sich vorfinden. Selbst wenn sie echt wären, so könnte ein Beweis für die Trinität aus ihnen nicht entnommen werden.

Die theologische Fakultät zu Wittenberg, welcher der deutsche gröfsere Katechismus vom Jahre 1608 gewidmet war, liefs elf Jahre später eine Entgegnung erscheinen, die von Friedrich Balduin, seit 1607 Professor und Superintendent in Wittenberg, verfafst war, unter dem Titel: Ausführliche und Gründliche Widerlegung des Deutzschen Arianischen Catechismi . . ., Wittenberg 1619. Balduin liefs dann im nächsten Jahre noch die Schrift erscheinen: Refutatio catechismi Ariani; ex sola Scriptura, Witteb. 1620, worin er S. 75 in folgender Weise die Echtheit der Stelle verteidigt[1]. Der Inhalt des Einwurfes sei allerdings wahr, weshalb auch Luther die Stelle in der Übersetzung fortgelassen habe, da sein griechisches Exemplar die Worte nicht enthielt. Die Stelle stehe aber in einigen griechischen Handschriften und in den Editionen des Stephanus, der Komplutenser u. a. m. Athanasius, Cyprian, Hieronymus und noch vor diesen Hyginus hätten sie angeführt, und obgleich in einigen Abschriften auch in V. 7 εἰς ἕν εἰσι gelesen werde, so wären doch allemal die Handschriften für die richtigsten gehalten worden, in welchen ἕν εἰσι stehe.

von Andreas Wiszowaty und Joachim Stegmann jun. besorgt ist, erschien „Irenopol. post a. D. 1659, i. e. a. 1665 circiter“ in 8°; s. Sand, Biblioth. 101. Der Titel lautet: Catechesis ecclesiarum Polonicarum unum Deum Patrem illiusque Filium unigenitum una cum Spiritu S. ex S. Script. confitentium a Jo. Crellio et a Jona Schlichtingio a Bucoviec recogn., Irenop. 1659. Sect. 3, cap. 1 (S. 37) wird die Echtheit der Stelle bestritten: „ex iis nil certi effici potest“. H. E. G. Paulus (Die drey Lehrbriefe des Joh., Heidelberg 1829, 250) und Düsterdieck (Die drei johann. Briefe II, Göttingen 1854, 356) behaupten unrichtig, dafs dieser Rakower Katechismus die Stelle aufgenommen habe.

[1] Unter dem Vorsitz Balduins hat auch Mich. Reichard in De pluralitate personarum in una Deitatis essentia, Wittebergae 1618, xv das Zeugnis angeführt und die Echtheit verteidigt. Die Disputatio ist die dritte im „Colleg. SS. Trinitatis sub Frid. Balduin., Witteberg. 1619“.

Eine Widerlegung des Rakauer Katechismus erschien auch von Nikolaus Arnold, Professor zu Franeker († 1680), unter dem Titel: Religio Sociniana seu Catechesis Racoviana maior publicis disputationibus refutata, Franekerae 1654. S. 153 ff behandelt er die Echtheit der Dreizeugenstelle. Rob. Stephanus habe den Vers in neun griechischen Handschriften vorgefunden, „Heginius s. Higinus Pater", Cyprian, Athanasius, Sokrates, Fulgentius, Bernardus kennen ihn. Der Vers sei erst von den Arianern entfernt, denn sonst hätte ihn, wie Fr. Junius richtig bemerke, Athanasius in der Disputation gegen Arius auf der Synode zu Nicäa nicht angeführt. Später erst, unter Konstantius und Valens, sei er in vielen Exemplaren getilgt worden, wie ja deswegen Sokrates (Hist. 7, 32) die Arianer anklage[1].

Der socinianische lateinische Katechismus vom Jahre 1609 wurde im Jahre 1739 (Frankfurt-Leipzig) neu herausgegeben und mit einer fortlaufenden lutherisch-orthodoxen Widerlegung ausgestattet von G. Lud. Öder, Prediger und Dekan zu Feuchtwangen. In einer Note S. 102 ff behandelt er auch das Comma Ioanneum, hinweisend auf Schriften von Gerhard, Kettner, Mill, welche die Behauptung des Katechismus schon hinlänglich widerlegt hätten. Das Zeugnis Tertullians (Adv. Prax. 25) für die Stelle sei wohl dunkel, um so klarer aber das Cyprians (De unit. eccl. 6; Ep. ad Iubaian. 12), welches von Fulgentius (Respons. ad obiect. Arian.) noch erläutert werde. Auch in einem Vulgatadruck vom Jahre 1489 stehe der Vers, nur seien die Worte ausgelassen: „et hi tres unum sunt"; ebenso in einer alten Handschrift der deutschen Episteln und Evangelien, die sich in seinem Besitz befinde. — Die weitere Polemik bezieht sich auf die Auslegung der Stelle und ist hauptsächlich gegen Benedikt Wiszowaty, der die vierte Ausgabe des Katechismus vom Jahre 1684 mit Anmerkungen vermehrt hatte, gerichtet.

[1] Andere Schriften gegen den Katechismus, von Wolfgang Crell, Alsted, Alting, Maresius, Tarnovius, Gerhard, Mentzer, Cloppenburg, erwähnt Arnold in der praef. ad Lect.

Die ersten Herausgeber des Katechismus haben auch in ihren polemischen Schriften sich häufig gegen die Echtheit des Comma ausgesprochen. So führt Valentin Schmalz aus Gotha, einer der eifrigsten Anhänger und Beförderer des Unitarismus († 1622)[1], in seiner Schrift gegen Balduins Kollegen, Wolfgang Franz[2]: Refutatio Thesium D. Wolfg. Frantzii, quas de praecipuis religionis Christianae capitibus a. 1609 et a. 1611 disputandas proposuit, Racoviae 1614, 6, das Comma wohl an, fügt aber hinzu: „si modo testimonium illud non est corruptum". In der Schrift gegen Albert Grawer, Prof. in Jena († 1617): Refutatio disputationis de Spiritu S., quae h. a. in academia Ienensi . . . habita est, Racoviae 1613, macht er S. 17 seinem Gegner es zum Vorwurf, dafs er trotz Luther 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle angeführt habe: „sed quid non iubet desperatio? Ancipitem captat gladium, qui mergit in undis". Selbst wenn der Vers als echt zugelassen würde, so heifse es V. 8 vom Wasser, Blut und Geist ebenso: „tres unum sunt, cum tamen ne unum istorum persona sit". Schmalz kommt wiederum auf unsere Stelle zu sprechen in der Streitschrift: Refutatio thesium de SS. unitate divinae essentiae, et in eadem SS. personarum Trinitate, a Iac. Schoppero . . . Altorfii a. 1613 propositarum; cui addita est responsio ad ea, quae Herm. Ravenspergerus . . . praeter haec attulit in scripto, cui titulum fecit: SS. mysterium unitatis essentiae divinae in personarum Trinitate . . ., Racoviae 1614, 16. Dafs die Stelle von den Arianern einst ausgemerzt sei, „mera coniectura est", vielmehr beweise der Kontext wie auch die Autorität der meisten griechischen und lateinischen Exemplare und jene „Lutheri et Tigurinorum", dafs sie von einem „sciolus quidam" hinzugefügt sei.

[1] Siehe über ihn Fock, Socinian. 188 f; ein Verzeichnis seiner Schriften steht bei Sand, Biblioth. 99 ff; Bock, Hist. I 843 ff.

[2] Wolfgang Franz (Vindiciae disputationum Theologicarum pro Augustana Confessione habitarum, Witteberg. 1622) beruft sich zum Beweise für die Echtheit der Stelle (in sect. 4, qu. 2) auf Gretsers Verteidigung Bellarmins; selbst Hunnius gestehe, dafs Bellarmin richtig geurteilt habe.

Schärfer antwortet Schmalz in der Schrift gegen Ravensperger, Professor am Gymnasium in Steinfurt († 1625 als Prof. in Groningen), der auf die certitudo und expositio der Väter hingewiesen hatte: es sei ein „mendacium impudentissimum", anzunehmen, dafs Arius die Stelle getilgt habe; den „adversariis malevolis" pflege man alles zur Last zu legen. Er wundert sich darüber, dafs Ravensperger so dreist sich auf die korrektesten Handschriften, in welchen der Vers zu finden sei, und auf Hieronymus berufe, auch das Ansehen der syrischen Version so schlechthin verwerfe. Für den Zusammenhang sei weder auf καί in V. 8 noch auf „in terra" Gewicht zu legen.

Schmalz hat auch Annotationes in totum Nov. Test. mit Ausnahme der Apokalypse im Jahre 1612 zu schreiben begonnen; sie sind nicht gedruckt[1].

Ein Parteigänger von Schmalz, der polnische Schlesier Thomas Pisecius (Pisecki), hat wiederum 1 Jo 5, 7 als vom Apostel herrührend betrachtet[2] in der Schrift: An doctrina Trinitatis sit mysterium a saeculis absconditum (1605), 1654, 91. Für die Trinität sei aber die Stelle nicht beweisend, da es sich bei ihr um die Einheit des Zeugnisses, nicht um die der Personen handle; er verweist den Leser auf die Schrift Socins gegen Wujek. Der Stand der kritischen Frage ist ihm jedoch bekannt. Die Stelle stehe nicht bei dem syrischen, auch nicht bei einem alten Übersetzer. Nazianzenus, Athanasius, Didymus, Chrysostomus, Hilarius, Augustinus, Cyrill, Beda kennen sie nicht, nur bei Hieronymus komme sie vor, ebenso im Cod. Britannicus und in einigen alten Büchern.

Auch Joh. Völkel († 1618) war bei der Abfassung des Katechismus beteiligt gewesen[3]. Sein Hauptwerk, eine systematische Darstellung des socinianischen Lehrbegriffes, welches in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt hat, wurde nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben: De Vera Religione libri quinque, Racoviae 1630. In lib. 5,

[1] Sand a. a. O. 102.
[2] Bock a. a. O. I 640.
[3] Siehe über ihn Fock a. a. O. 183 189f.

c. 9 de trinit. (S. 417) beruft er sich darauf, dafs „doctissimorum hominum non pauci, quantumvis in eodem trinitatis errore versantes, locum illum Ioanni Apostolo affictum, uno ore confitentur". Die Stelle sei als Beweis abzulehnen. Nachdem er im allgemeinen die Gründe dagegen angeführt hat, bemerkt er, selbst wenn es Worte des Johannes wären, müfste „unum" oder „in unum" nicht notwendig „unam eorum essentiam" bedeuten, sondern könnte ebensowohl „testium consensionem" anzeigen. — Das Werk ward widerlegt von dem reformierten Theologen Samuel Maresius (Des Marets, † 1673) in der Hydra Socinianismi expugnata . . ., Groningae 1651—1662. S. 159 und 238 wird unsere Stelle ohne jegliche Bemerkung zum Beweise zitiert[1].

Der polnische Ritter Adam Goslaw von Bebeln, einer der gelehrtesten Socinianer († ca 1640)[2], kommt auf unsere Stelle zu sprechen in der Schrift gegen den bekannten reformierten Theologen Bartholomäus Keckermann, die den Titel führt: Refutatio eorum, quae Barth. Keckermannus in libro primo Systematis sui Theologici disputat, adv. eos, qui solum Patrem . . . confitentur, Racov. 1607, 2ª ed. 1613. „Locus hic", bemerkt er S. 52, „nullum habet robur ad dogmata fidei probanda vel improbanda, idque propterea quod ipse locus veniat in controversiam, nam cui dubium est, dubia dubiis fidem facere non posse?" Der hl. Hieronymus habe eine „opinio praeiudicata" gehabt, ihm „utpote capitalissimo hosti sententiae de Deo nostrae" sei kein Glaube beizumessen. Keckermann wurde in Schutz genommen von dem Wittenberger Professor Jak. Martini in De tribus Elohim: lib. secundus Photinianorum novorum furoribus oppositus, in quo praeter alia disputatio inter B. Keckermannum et Adamum Goslavium de SS. Trinitate

[1] Auch sonst operiert Maresius mit 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle, z. B. in Systema theologicum, Groningae 1645, 5ª ed. 1659, 25; La sainte Bible, Amsterdam 1669, 182: nach dem Bericht des Hier. sei die Stelle von den Arianern ausgemerzt.

[2] Siehe über ihn Baumgarten, Nachrichten einer hallischen Bibliothek VI, Halle 1750, 321; Zeltner, Historia Cryptosocinismi Altorfinae quondam academiae infesti arcana, Lips. 1729, 229—231; Fock, Socin. 193.

agitata examinatur, Wittebergae 1615, c. 23. Er sucht die Echtheit der Stelle S. 201ff gegen Enjedin und Goslaw mit den üblichen Gründen zu verteidigen: durch den Betrug jener, welche die Trinität leugneten, sei die Stelle in einigen Handschriften getilgt worden.

Andreas Woidowski (Voidovius, † nach 1619) hat in der Triadomachia die für den Beweis der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi herkömmlichen Schriftstellen einer Kritik unterworfen und sicher hier auch über 1 Jo 5, 7 gehandelt. Die Schrift ist schon früh verloren gegangen. Schon 1654 ward dem Martin Ruarus aufgegeben, sie wo möglich ausfindig zu machen[1].

Christoph Ostorodt aus Goslar († 1611) hat in seiner Schrift: Unterricht von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, Rakow 1612, Cap. IV: Ob in Gott mehr Personen denn eine sind, die Frage aufgeworfen: „Wo liset man in H. schrifft, das in einem Gott mehr personen sind, von welchen eine jegliche der Einige warhafftige Gott selber sey, und derselben drey, nemlich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist?“ und die Antwort gegeben: „Gewislich nirgends“; weder unsere Stelle noch eine andere Beweisstelle für die Lehre von der Trinität zitiert er (S. 28ff). Ebenso lehnt er in seiner Schrift wider Georg Tradel: Von der Gottheit des Sohnes Gottes unsers Herrn Jesu Christi und des Heiligen Geistes, Rakow 1625, 87, jede Beweisstelle für das Trinitätsdogma ohne weiteres ab[2].

Joh. Crell († 1631), unbestritten der hervorragendste unter den Socinianern seiner Zeit[3], seit 1613 Professor und seit 1621 Prediger in Rakow, lehnt in der Schrift: De uno Deo Patre, Racoviae 1631, welche den schärfsten, umfassendsten und bedeutendsten Angriff auf die Dreieinigkeitslehre

---

[1] Sand, Biblioth. 29; Bock, Hist. I 990 f; Fock, Socinian. 194.

[2] Luther hat wohl den Ausdruck „Dreifaltigkeit“ als ungeschickt getadelt; aber jedes Abweichen von der Lehre des Athanasianum war ihm Auflehnung der Vernunft gegen die Schrift.

[3] Bock a. a. O. I 116 ff; Fock a. a. O. 195 f.

enthält, der vom Socinianismus ausgegangen ist, die Stelle ab auf Grund der bekannten Einwürfe (lib. 1, sect. 3, c. 3); von Hieronymus wohl sei die Stelle hinzugefügt. Ihm antwortete Joh. Heinr. Bisterfeld, Theolog zu Leiden, De uno Deo Patre, Filio ac Spir. S. mysterium pietatis contra Ioh. Crellii, Franci, de uno Deo patre libros duos breviter defensum, Lugd. Batav. 1639. Sein Urteil über die Stelle (S. 394 ff) ist recht unreif und unwissenschaftlich: Was die griechischen und lateinischen Ausleger von der Stelle geurteilt haben, kümmere uns wenig; hätte er die opera patrum in Händen, dann wollte er die Einwürfe zurückweisen: „ut infirmas ipsorum coniecturas refutaremus". Es genüge, dafs der Vers in cod. Britannicus, in der ed. Complutens. und der Versicherung Bezas zufolge in den Stephanischen Handschriften gelesen werde. „Caput rei" sei, dafs der Vers „sine maxima absurditate" nicht fortgelassen werden könne, „nur schade, dafs alle alten Lehrer diese absurditas nicht bemerkt haben". Die Verschiedenheit in den Lesarten mache die Stelle keineswegs verdächtig, sondern decke nur den Betrug und das Sakrileg der Arianer auf. Die Partikel καί und die Worte „in terra" in V. 8 würden keinen Sinn haben; schon Schmalz bemerkte dagegen, dafs die Worte in griechischen Handschriften gar nicht ständen. Der Zusammenhang soll weiter für die Echtheit sprechen: Johannes würde einen sehr unvollständigen, ja lächerlichen Beweis geführt haben, wenn er V. 7 nicht geschrieben hätte[1].

Gegen Crell verteidigte auch Joh. Botsack, Pastor in Danzig († 1674), die Stelle unter Berufung auf Gerhard in der Schrift: Anti-Crellius, h. e. Ioh. Crellii, Franci, De uno Deo Patre libr. duor. confutatio, Gedani 1642, 317. Gegen Botsack schrieb Joachim Stegmann „Prob der einfältigen Warnung Botsacci vor der New Photinianische oder Arianische Lehre", Rakow 1633, und zitierte hier S. 119 f das Zeugnis 1 Jo 5, 7: „Wir glauben auch, dafs die Drey eins seyn, nämlich im Zeugnüfs, gleich wie der Geist, wasser und blut ein seyn."

[1] Vgl. die Kritik bei Semler, Beweisstellen I 154 ff.

Ausdrücklich wider Crells Buch wollte der lutherische Dogmatiker und Generalsuperintendent in Wittenberg, Abraham Calovius (Kalau, † 1686), die Echtheit des angefeindeten Verses retten in: Theologia naturalis et revelata sec. tenorem augustanae confessionis quinque libris adserta: quorum V. examen librorum Ioh. Crellii de uno Deo patre instituit adeoque SS. Trinitatis mysterium a Socinianorum impugnatione adserit, Lips. 1646, 1556. Er wiederholt nicht nur offenbar alle fehlerhaften Aussprüche Gerhards über die Handschriften des Valla, Stephanus, der Komplutenser, desgleichen die Anführungen der Stelle bei Athanasius, sondern vermehrt sie auch mit neuen, wie der Behauptung, dafs Epiphanius, Hilarius, Augustinus, Beda, Cyrill sie anführen. Die syrische Übersetzung habe kein so grofses Ansehen, als dafs sie „tot probatissimis et antiquissimis graecis codicibus" zu präjudizieren vermöge. Das meiste Gewicht legt er auf den Prolog des Ps.-Hieronymus. Ebenso verfehlt ist es, wenn er aus der Verbindung und dem Gegensatz die Authentie beweisen will, da es ausgemacht ist, dafs in den Handschriften, in denen V. 7 fehlt, auch die Anfangsworte V. 8: καὶ ... ἐν τῇ γῇ ausgelassen sind[1].

Unter die socinianischen Schriften ist auch zu rechnen: „Kurtzer Discurs von der zu Leypzig anno 1631 mense Martio angestellten Religions-Vergleychung zwischen den Chursächsischen und Churbrandenburgischen auch Fürstlich Hefsischen Theologen", welche Schrift 1632 oder 1633 wahrscheinlich zu Rakow gedruckt worden ist[2]. Hier wird zunächst in § 12 bemerkt, dafs 1 Jo 5, 7 „von der einigkeit des zeugnisses" zu verstehen sei, „wie dasselbe etliche Protestirende Theologen selbst gelehret haben". Dann heifst es: „Wiewohl es auch sonsten ohne Traditiones schwer fallen wirdt, diesen spruch in

[1] Noch in manchen andern Schriften hat Calovius über unsere Stelle gehandelt, so in Criticus sacer vel commentarii apodictico-elenchitici super Augustanam confessionem ecclesiarum evangelic. ..., Lips. 1646, 479; Systema locorum theologic. III 126 ff; Biblia Nov. Test. illustrata, Francofurti 1676, II 1663 ff.

[2] Bock, Hist. I 12.

der Bibel zu erhalten. Weil er weder in der alten Griechischen, noch Syrischen, noch Arabischen, noch alten Lutheri Teutschen exemplaren gelesen wirdt.“ Verwiesen wird auf die Annotationes des Erasmus und Bugenhagens Exposit. in Ion.

Der polnische Ritter Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz, † 1661) bestritt in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief[1] aus Inhalt und Zusammenhang die Stelle, wie dies sein Lehrer Joh. Crell getan hatte. Vers 7 sei eingeschoben von einem, der die Trinität habe bekämpfen wollen, „ut ostenderet tres istos non aliter unum esse, quam sicut multi testes unum sunt“[2]. Auch in seiner Schrift gegen den Professor der Theologie zu Wittenberg Balthasar Meisner: De SS. Trinitate, de moralibus Nov. et Vet. Test. praeceptis: itemque de sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus disputatio, 1637, bemerkt er S. 195: „Ut omittam haec verba a multis non legi trinitatis propugnatoribus, non ab ipso Luthero, quae etiam ipse contextus vix recipit“; vgl. S. 203. Eigens über 1 Jo 5, 7 hat Schlichting auch gehandelt in: Wykład Prawdziwy na cztery mieysca Pisma Swiętego o Bostwie Jezusa Chrystusa (i. e. Vera explicatio quatuor locorum scripturae sacrae de Deitate Iesu Christi), 1645 (s. l.)[3].

Joh. Ludwig von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel († 1661), hat kurz zusammengezogen, was die älteren socinianischen Schriftsteller hie und da vorbringen, in: Christliche Unterweisung, wie diejenigen Örter H. Schrifft alten und neuen Bundes, welche die heutige Christen insgemein zu Behaubtung der drey Persöhnlichkeit des einigen und allein wahren Gottes mifsbrauchen, schrifftmäfsig zu verstehen seyn, 1684. Das Buch ist mehr eine deutsche Sammlung aus den vorigen lateinischen Schriften als eine eigene Abhandlung. Im 1. Teil c. 14 kommt er auf unsere Stelle zu reden. Die Worte seien von einem

[1] Biblioth. fratr. Polon. IV 409.

[2] Gegen die Einwände Schlichtings ist besonders gerichtet die Ausführung bei Dan. Whitby, Paraphrase and comment. on the New Test., 3rd ed., Lond. 1709, a. h. l.

[3] Bock, Hist. I 805.

Fälscher „zwischenhinein geflickt worden", denn in den „uralten" griechischen wie auch in alten lateinischen Exemplaren seien sie nicht zu finden, auch nicht in der syrischen noch arabischen Übersetzung. Vor Hieronymus werde kaum einer der alten Kirchenlehrer zu finden sein, der sie als glaubwürdig angenommen oder angezogen hätte. Er verweist dann auf Luther und Bugenhagen, bestreitet die Echtheit der Stelle aus dem Zusammenhang; selbst wenn man sie stehen liefse, könnte die Lehre von der Trinität nicht überzeugend daraus erwiesen werden[1].

Samuel Przypkowski von Przypkowice, ebenfalls ein polnischer Ritter[2], † 1670 als kurfürstlich brandenburgischer Rat, erklärt in den Cogitationes sacrae ad initium evang. Matthaei et omnes epistolas apostolicas, Eleutheropol. 1692, 360 den Vers für eingeschoben, wie die Übereinstimmung der meisten Exemplare vor Hieronymus es zeige, so dafs dieser selbst vermute: „eum ab Arianis expunctum fuisse", wogegen des Athanasius lebhafter und grofser Hafs gegen die Arianer spreche. Jedoch widerspreche der Sinn der Stelle nicht so sehr der arianischen Irrlehre, dafs sie nicht von lichtscheuen (tenebrioribus) Anhängern derselben in den Winkeln Spaniens und Britanniens heimlich könnte untergeschoben sein. Sie fehle jetzt in den syrischen, illyrischen und ruthenischen alten Handschriften. „Unus fere ex antiquioribus Hieron. laboranti eius fidei vadem se praebet."

Daniel Brenius (de Breen), zuerst Arminianer, dann Anabaptist und Verteidiger Socins († 1664), gab heraus: Breves in Vet. et Nov. Testam. Annotationes, Amstelodami 1664. Auch er spricht sich S. 136 gegen die Stelle aus. Die Worte in V. 7 werden nicht gelesen in den alten Handschriften der Griechen, nicht in der syrischen, arabischen, äthiopischen Übersetzung, nicht „apud vulgatum Latinum interpretem"; sie seien nicht bekannt dem Ignatius, Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes . . ., deshalb habe sie auch Luther ausgelassen.

---

[1] Semler, Beweisst. I 150 ff. [2] Fock, Socinian. 204.

Christoph Sand († 1680), der arianisch und socinianisch gesinnte Arminianer, hat wohl am vollständigsten unter den Bestreitern unserer Stelle die Haupteinwürfe hervorgehoben in der Appendix zu seiner Schrift: Interpretat. paradox. IV Evangeliorum, Cosmopol. (i. e. Amstelod.) 1669, 375 ff. Die Stelle fehle in den griechischen Handschriften, den syrischen, arabischen, äthiopischen, armenischen und vielen alten lateinischen, ebenso in einer Reihe von griechischen, syrischen, lateinischen Textausgaben und in fast allen Ausgaben der lutherischen deutschen Übersetzung des 16. Jahrhunderts. Sie sei unbekannt den Vätern Ignatius, Justin, Athanasius, Irenäus, Tertullian ... Cyprian (De unit. eccl. 6) scheine den Text zu zitieren, aber Possevin teile im Apparat. sacer ad scriptores Vet. et Nov. Test. I (vgl. ed. Colon. 1608, 396 ff) mit, dafs der Text des Traktats gar viele Änderungen und Interpolationen erlitten habe. In den dem Athanasius fälschlich zugeschriebenen Werken (Dialog. ad Theophil. l. 1 und Disput. c. Arium 44) stehe er. Wenn die Worte fortgelassen werden, „meliorem esse connexionem verborum. Indignum est summo Deo esse testem, immo coram quo iudice testis foret? Nec enim iudex et testis unus idemque simul et de eadem re esse potest" (S. 381). Ein Anonymus sage, es sei sehr wahrscheinlich, dafs die Stelle von einem Sabellianer eingeschaltet sei. Der Vers spreche zu Gunsten der Arianer, wie Bugenhagen gezeigt habe. Der Prolog des Hieronymus sei nicht echt (S. 383). Des weiteren sucht er aus Schrift- und Väterstellen den Beweis zu führen, dafs, selbst angenommen, der Vers sei echt, nach V. 8 nur von der „concordia testimoniorum" die Rede sein könne (S. 386 ff); vgl. die Auslegung von Jo 10, 30 S. 209 ff.

Christoph Sand hat auch unter dem Pseudonym „Herm. Cingallus" eine spöttische Satire auf die Verteidiger der Dreieinigkeitslehre veröffentlicht[1]: Scriptura SS. Trinitatis Reve-

[1] Siehe über den Verf. Sand, Biblioth. 170, wo auch gemeldet wird, dafs nicht Gouda, sondern Amsterdam der wahre Druckort der Schrift gewesen ist; über diese vgl. Bock, Hist. I 751 f; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Biblioth. V 514 f.

latrix, Goudae 1678. Auch in dieser Schrift bekämpft er (S. 105) die Echtheit des Comma Ioanneum. — Gegen Sand verteidigte die Stelle unter andern auch Just. Christoph Schomer, Prof. zu Rostock († 1693), Assertio endoxa fidei christianae de Spiritu Sancto, contra novam et antehac inauditam haeresin sub schemate problematis paradoxi nuper in lucem protrusam, Francof.-Lips. 1679, 29 f. In gewissen griechischen Handschriften und orientalischen Übersetzungen sei der Vers getilgt. Erst die Neueren haben die Kühnheit besessen, ihn als „suppositius" zu verwerfen. Mit Recht werde den wenigen Handschriften die Treue vieler andern, ältesten und besten (antiquissimorum et probatissimorum fides) vorgezogen, zumal die Zeugnisse der Väter für den Vers sprechen. Auch der Cod. Alexandrinus (!) habe den Vers. Es kennen ihn Cyprian, Ps.-Athanasius, Idacius.

Als Antwort auf die Angriffe Sands liefs Martin Silvester Grabe in Königsberg fünf Universitätsprogramme 1675—1677 erscheinen (De canonica auctoritate dicti 1 Jo 5, 7 tres in coelo testes repraesentantis), in denen er die kanonische Autorität aus einer Anzahl supponierter griechischer Handschriften zu verteidigen unternahm. Einen lehrreichen Auszug seiner Abhandlungen bietet P. Siegm. Pape, Kurzer und nöthiger Bericht von dem Unterscheid unserer Evangelischen wahren und der so genannten Socinianer falschen Lehre, Berlin 1717, 572 ff [1].

In der Mark Brandenburg wirkte zu Königswalde Samuel Crell († 1747), ein Enkel des Joh. Crell, der den socinianischen Lehrbegriff in arminianischem Geiste umgestaltete, der letzte bedeutende Repräsentant des Socinianismus [2]. Des öfteren kommt er auf die Dreizeugenstelle zu sprechen. In seiner Schrift Ante-Nicenismus, Londini 1695, 48 bemerkt er: „Impossibile est, ut Patres Anteniceni, praesertim Tertullianus et Irenaeus, qui citant Io 10, 30 et tot occasiones habuerunt, non etiam citassent textum illum, si fuisset in illorum testa-

[1] Vgl. Semler, Beweisstellen 197 ff.
[2] Fock, Socinian. 240 f.

mentis.“ In einem Brief an La Croze[1], datiert aus Königswalde den 20. Nov. 1710 (!), hat er in den Streit, welcher damals zwischen Thomas Emlyn und David Martin über die Echtheit unserer Stelle heftig entbrannt war[2], sich eingemischt und gegen Martins Dissertation vom Jahre 1717 geantwortet. Er greift besonders das Zeugnis an, das aus der Schrift des Fulgentius contra Fabianum Arianum[3] gewonnen wird. Wenn damals Vers 7 vorhanden gewesen wäre, hätte Fabianus keinen Beweis dafür verlangen können, dafs die Worte „et tres unum sunt“ von Vater, Sohn und Geist gesagt seien, und Fulgentius hätte keine weiteren Gründe hierfür, was mit ausdrücklichen Worten in dieser Stelle (V. 7) stand, vorbringen dürfen, um Fabian zurückzuweisen. Fulgentius habe ebenso wie Cyprian, Augustinus, Facundus von drei himmlischen Zeugen nur gesprochen „ex solo versu 8 mystica et allegorica relatione“. Deshalb sei auch in der Schrift des Fulgentius die Stelle interpoliert, wie auch in der Confessio Eugenii: „Commode abesse possunt (verba) ipso contextu salvo.“ Eine „Explicatio loci vexati 1 Io 5, 7“ von Samuel Crell steht auch in der Bibliothèque angloise VII 1, S. 271. Die Abhandlungen S. Crells wurden einer näheren Prüfung unterzogen von Oder in einem Brief an Christian Bruckmann, Pastor in Nürnberg, der den Agenda Morscovii beigegeben ist (S. 333 ff)[4], vor allem von dem Dominikaner Bern. Maria de Rubeis, der 1755 in Venedig eine ausführliche Gegenschrift erscheinen liefs unter dem Titel: De tribus in coelo testibus Patre, Verbo et Spiritu S., qui tres unum sunt 1 Io 5, 7 adversus Crellium aliosque[5].

---

[1] Der Brief steht in Thesaurus epistolicus La Crozianus ex bibl. Jordan. ed. I. L. Uhlius I, Lips. 1742, 89 f.

[2] Siehe über diese Kontroverse Chr. Matth. Pfaff, Introd. in Histor. theol. litterar. I, Tubing. 1720, 295; Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten aufser der luther. Kirche IV 303.

[3] Migne, Patr. lat. LXV 777. [4] Bock, Hist. I 190.

[5] Vermehrt Venedig 1762 in den Diss. variae eruditionis sub una capitum serie collecta. Die Abhandlung steht auch in Zaccarias Thesaurus theolog. III (Tractatus de Deo), Venetiis 1762, 33—103.

Auch der Geschichtschreiber der Reformation in Polen, der Unitarier Stanislaus Lubieniecki († 1685), weist in seiner Historia reformationis Polonicae, Freistadii 1685, 169 gegenüber Lismanini, dem der Satz „Tres testantes in coelo unum sunt“ oder „unus sunt“ gleichwertig erschien, auf die Unsicherheit der Stelle 1 Jo 5, 7 überhaupt hin und zeigt sich mit dem textkritischen Apparat für die Stelle wohl vertraut.

Ebenso hat der Unitarier Daniel Szentivany, Rektor in Klausenburg, in einer Disputatio de S. Trinitate (Manuskript) th. 12 die Authentie des Comma Ioanneum bekämpft und den Beweis für die Trinität, der sich auf der Stelle aufbaut, zu vernichten gesucht. Der Vers finde sich nicht in den ältesten griechischen und lateinischen Exemplaren, nicht bei den vornicänischen Vätern; selbst Luther habe ihn weggelassen. Falle er fort, so werde der Zusammenhang nicht im mindesten gestört, denn V. 8 schliefse sich recht gut an V. 6 an. Wie andere Socinianer deutet auch er V. 7 auf die unitas consensus. — Die These wurde geprüft und widerlegt in der öffentlichen Disputation sub praesid. Paul Hoffmanni, Rectoris Gymnasii Thorun., von Stephan Humius: Vindiciae loci Apostolici, qui habetur I. epist. Iohann. cap. V, v. 7 cum assertione SS. Trinitatis Mysterii ex eodem contra φλυαρίας Triadomastigis Dan. Szentivani, Thorunii 1685.

In dem Lehrbuch, das der Unitarier Georg Markos, Professor in Klausenburg, verfafste: Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, Claudiopoli 1737, wird (P. I, c. 1) die Echtheit der Dreizeugenstelle vorausgesetzt, wenigstens der kritischen Zweifel mit keiner Silbe gedacht. Sie wird aber von einer unitas moralis erklärt: „unum sunt tres testes coelestes, quemadmodum ibidem v. 8 terrestres testimonio“[1].

In der sehr rar gewordenen Sammlung socinianischer Schriften, die in England nach und nach in fünf Quartbänden herausgekommen und unter dem Titel „Unitarian Tracts“,

[1] Siehe G. Rosenmüller im Archiv f. alte u. neue Kirchengesch., hrsg. von Stäudlin u. Tzschirner I, Leipzig 1813, 96.

London 1691, bekannt sind [1], kommen zuerst „12 Schriftbeweise gegen den Lehrbegriff von der Dreieinigkeit“ von Joh. Biddle vor; die Vorrede ist unterzeichnet am 1. April 1647. In der Schrift selbst wird S. 9 die strittige Stelle angeführt und dabei bemerkt: „es würde, wenn nicht die Menschen vorher von Vorurteilen eingenommen gewesen wären, schwerlich, ja unmöglich jemandem haben in den Sinn kommen können, dafs die Redeart: sie sind eins, so viel bedeute als: sie haben ein Wesen, weil die Auslegung nicht nur dem allgemeinen Sinn widerspricht, sondern auch andern Schriftstellen entgegen ist, in welchen sie ohne Ausnahme von der Einheit des Beyfalles und der Übereinstimmung gebraucht wird, aber nie von einer wesentlichen Vereinigung“; vgl. Jo 17, 11 21 22 23; 1 Jo 5, 8; Mt 19, 5 6. Die Existenz der Stelle 1 Jo 5, 7 sei aber verdächtig, weil sie weder in den alten griechischen Handschriften, noch in der syrischen Übersetzung, noch in ältesten Ausgaben der lateinischen zu finden sei; auch sei sie von den berühmtesten alten und neueren Auslegern verworfen worden.

In demselben Bande ist eine „Kurze Geschichte der Unitarier in vier Briefen“ zu finden, in welchen der Verfasser (Thomas Firmin) S. 43 bezüglich unserer Stelle bemerkt, sie sei in die Bibel eingeschaltet, und die gewöhnlichen Gründe für seine Behauptung anführt. Das letzte Stück in diesem Band enthält Anmerkungen eines Ungenannten über „vier Briefe des D. Wallis über die Lehre von der Dreieinigkeit“. Auch hier wird S. 19 f auf die Unechtheit hingewiesen. Wallis mache wohl geltend, es fehlen in vielen Abschriften ganze Briefe ... Allein der strittige Text sei in keiner Kopie der Bibel vorhanden gewesen, ehe Hieronymus ihn am Rande einiger Handschriften fand. Die Randglosse wurde von Hieronymus in den Text gezogen. Man finde ihn zwar jetzt bei Cyprian, aber das Buch, wie wir es jetzt besitzen, verdiene wenig Kredit. —

[1] Vgl. hierzu Allgem. Deutsche Bibliothek IV, Berlin u. Stettin 1676, 130 f. — Alberti, Briefe betreffend den allerneuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Grofsbritannien III, Hannover 1732, 679—719.

Ich breche ab. Es läfst sich nicht leugnen, dafs eine statistische Aufzählung der einzelnen Äufserungen positiver wie polemischer Art durch ständige breite Wiederholungen derselben Gedanken ermüdend wirkt, aber diese Aneinanderreihung der Zeugnisse ist notwendig, wenn ein entsprechendes Bild von der Entwicklung der Kontroverse über das Comma Ioanneum gegeben werden soll. Im ganzen finden wir bezüglich der Socinianer das Urteil Richard Simons[1] bestätigt: „Ils se mettent peu en peine que ce verset soit de S. Jean ou non, parce qu'ils sont persuadez qu'on n'en peut pas conclure la distinction des personnes de la Trinité."

Werfen wir noch einen Blick auf die socinianische Bibelübersetzung[2].

In der deutschen Übersetzung des Neuen Testamentes von Joh. Crell und Joachim Stegmann dem älteren mit Zuziehung anderer socinianischen Gelehrten, die 1630 in 8° zu Rakow erschien, ist die Stelle zwar aufgenommen[3], aber durch den Druck als eine eingeschaltete unterschieden und vom übrigen Text abgesondert. In der Vorrede schon hatten die Herausgeber darüber Auskunft gegeben, dafs sie mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhänge, in den ältesten Abschriften sich nicht vorfinde, in die ältesten Übersetzungen nicht aufgenommen worden sei, von vielen griechischen und lateinischen Vätern übergangen werde, sogar von Luther, Bugenhagen u. a. ausgelassen und als falsch und eingeschoben verworfen worden sei[4].

[1] Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolegomènes de la Bible publiez par M. Ellies du-Pin, par feu M. Rich. Simon II, Paris 1730, 434 f.

[2] Über die polnischen socinianischen Übersetzungen vgl. Bibl. Zeitschr. I 389; Stephan Zwolski, De Bibliis polonicis, quae usque ad initium saec. XVII. in lucem edita sunt, Posnaniae 1904.

[3] Heidegger, Corpus Theolog. christ., Tiguri 1700, 118 bemerkt: „Non sine veritatis triumpho est, quod Racovienses Sociniani in versione sua germanica a. 1630 excusa hunc versiculum omittere ausi non sunt."

[4] Vgl. Palm, De codicibus Vet. et Nov. Test., quibus B. Lutherus in conficienda interpretatione germanica usus est, Hamburgi 1735, 175; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Bibliothek II, Halle 1748, 199.

Im Jahre 1660 erschien in 8° zu Amsterdam eine neue Übersetzung des Neuen Testamentes von dem mit den Arminianern sympathisierenden Socinianer Jeremias Felbinger († 1616)[1], die ihr Muster, die Rakowsche Übersetzung, zu überbieten suchte und durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet hatte[2]. Bei seiner Arbeit hat Felbinger, wie er in der Vorrede sagt, die von Curcelläus 1658 zu Amsterdam besorgte griechische Ausgabe zu Grunde gelegt. Wie Curcelläus hat auch Felbinger die Stelle in Klammern gesetzt „Denn drei sind di da zeugen [in dem Himmel, der Vater, di Rede und der heilige Geist. und eben diselbigen drei sind eins. Vnd drei sind di da zeugen auff der Erde] der Geist ...“ Unten auf der Seite besagt eine Anmerkung, dafs die eingeschlossenen Worte in vielen alten griechischen und lateinischen Büchern fehlen, „wie in der syrischen, arabischen und Mohrischen Übersetzung“; auch werden sie von vielen Vätern nicht anerkannt und fehlen in alten Drucken[3].

Felbinger hat auch in der Doctrina de Deo et Christo et Spiritu Sancto ipsis Scripturae sacrae verbis 1657 in th. 3 als Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes 1 Jo 5, 6 7 zitiert.

---

[1] Siehe über ihn Fock, Socinian. 248.

[2] Vgl. G. H. Goeze, De vers. Nov. Test. Felbingeriana, Lubec. 1706; Zeltner, Diss. de novis Bibl. germ. versionibus non temere vulgandis, Altdorfii 1707, 15.

[3] Palm, De cod. 176; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Bibliothek II 203.

# Besprechungen.

**Mommert, Carl**, Dr theol., Ritter des heiligen Grabes, Pfarrer, *Topographie des alten Jerusalem.* I. Teil: *Zion und Akra, die Hügel der Altstadt.* gr. 8° (X u. 393) Leipzig 1902, E. Haberland. M. 8.— II. Teil: *Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah.* Mit vier Figuren im Text und fünf Tafeln. (VII u. 305) 1903. M. 7.—

Diese beiden, durch gründliche Behandlung und übersichtliche Darlegung des Stoffes sich auszeichnenden Bände bilden für das Studium der Topographie Jerusalems ein willkommenes Hilfsmittel. In dem Streit über die Lage der „Stadt Davids" stellt sich M. auf die Seite derer, die sie auf dem Südwesthügel suchen. Er verwirft mit Recht die Osthügel-Theorie, weil der Osthügel für den Sitz eines ganzen Volkes zu klein ist. Die „Stadt Davids" konnte unmöglich auf der kleinen, nur 9 Morgen grofsen Fläche des Ophel gestanden haben. Der Gipfel des Osthügels aber wurde noch zur Zeit Davids als Dreschtenne benutzt. Die ganze Osthügel-Theorie beruht übrigens, was M. nicht angeführt hat, auf der unrichtigen Übersetzung von הַר־צִיּוֹן, ὄρος Σιών = „Zion, der (Tempel)berg", anstatt „der (Tempel)berg von Zion". Nur an einer der zahlreichen Stellen ist „Tempelberg" Apposition zu Zion: Ps 2, 6. Dies ist aber ein davidischer Psalm, und zu Davids Zeit war nicht der Moriah, sondern der Zion Sitz des jüdischen Nationalheiligtums[1]. Die beiden Hügel, auf denen nach Flavius Josephus die Altstadt lag, sind nach M. der heutige sog. Oberzion und der sog. Unterzion. Er beruft sich hierfür auf Josephus, Bell. Iud. 5, 4, 2, wonach die alte Zweihügelstadt im Norden von der sog. „alten Mauer" begrenzt gewesen sei, weshalb beide Hügel im Süden derselben zu suchen seien. Dies ist aber ein Mifsverständnis. Der Ausdruck „im Norden" bezieht sich nicht auf die Stadt, sondern auf die Turmseite, von der die alte Mauer ausging. Nur der eine Hügel, der „die Davidsstadt" trug, lag südlich von der „alten Mauer". Der andere befand sich in der Gegend des alten Serails. M. meint zwar, die Hasmonäer hätten die Höhe des Unterstadthügels nur so weit abgetragen, dafs dieser den Tempel nicht mehr überragte, und deshalb mufsten noch Reste des ehemaligen Hügels in jener Gegend nachweisbar sein; dies sei aber nicht der Fall, weshalb der Unterstadthügel sich irgendwo anders befunden haben müsse. M. hat dabei übersehen, dafs Josephus, Ant. 13, 6, 6 ausdrücklich sagt, das Volk habe unter Simon den Hügel „bis auf den Grund und die glatte Ebene" abgetragen. Diesen zweiten Hügel sucht M. in der Anhöhe des sog. Unterzion. Dem widerspricht die Notiz bei Josephus a. a. O.: „Nach Abtragung der Burg und des Burgberges ragte der Tempel über alles empor", insofern heute noch der Unterzion höher als der Moriah ist. Der Unterzion ragt über seine unmittelbare Umgebung an der Nord-, Ost- und Südseite immer noch so merklich hervor, dafs er mit einem Berg, den man εἰς ἔδαφος καὶ πεδινὴν λειότητα reduziert hat, in keiner Weise identifiziert werden kann. — Der 2. Band gilt dem Berg

[1] Joel 4, 17: „Gott, der ich in Zion wohne auf meinem heiligen Berge". Siehe Ps 48, 2. Joel 3, 5 16. Mich 3, 12.

Moriah. Den grofsen Brandopferaltar verlegt M. mit Recht auf den Felsen Sachra; dagegen setzt er sich in Widerspruch mit Josephus, Ant. 15, 11, 4, wenn er Salomon den Antoniaburgfelsen mit einem Sommerpalaste überbauen läfst. Josephus sagt ausdrücklich, dafs erst die Hasmonäer diesen Felsen überbaut haben. Der Sommerpalast Salomons befand sich auf der Südseite der Haramarea, der Winterpalast aber am Fufse der Südmauer. Auf den Tempelberg verlegt M. auch den vielgedeuteten salomonischen Millo, den er mit Recht von dem davidischen trennt. Jenen identifiziert er mit dem ganzen salomonischen Tempel- und Palastquartier auf Moriah, während er den Millo der Davidsstadt in dem sog. Davidsturm wiederfindet. Beides ist durch den jüngst aus dem Assyrischen gelieferten Nachweis, wonach מִלּוֹא, wie assyr. tamlû, „Aufschüttung, aufgeschüttete Terrasse, Damm" bedeutet, hinfällig geworden. Der davidische Millo ist wahrscheinlich in der „alten Mauer" der Teil, der die zwischen Ober- und Unterzion befindliche Taleinsenkung verschlofs, während der salomonische die Schlucht des Wad bis an die Tempelmauer überbrückte. Das „Haus" oder „der Palast des Millo" lag wahrscheinlich an der Stelle des späteren Hasmonäerpalastes (סֶכֶל II Kg 12, 20 = מְסִלָּה „der Brückendamm" im Marokkanerquartier). Noch ist die von M. unter Zugrundelegung des „Lineals des Gudea" angesetzte Längenbestimmung der alten jüdischen Elle = 39,9 cm zu erwähnen. Mit diesem neuen Mafse glaubt er das Heiligtum richtig rekonstruieren zu können. Allein die mitgeteilten Mafsangaben stimmen nicht mit den Verhältnissen der angehängten Schickschen Karte; so soll z. B. der freie Raum auf der Ostseite, zwischen der Ostmauer des Tempels und der östlichen Umfassungsmauer des ganzen Tempelquartieres, nur etwa 40 m betragen, während er nach jener Karte ca 75 m mifst. — Sind somit die Resultate der Untersuchungen M.s nicht in allweg stichhaltig, so bieten sie doch ungemein viel Anregung und Nutzen für das Studium der Örtlichkeiten der heiligen Stadt.

Blaubeuren. P. Riefsler.

---

# Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr 1904 und Format 8° wird nicht eigens bezeichnet.)

## A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

Abkürzungen wie S. 81 u. 198.

### a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Hermeneutik. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

**Scherman, L.**, *Orientalische Bibliographie* XVI 208—243 (B. 1903, Reuther. *M* 10.—).

**Vigouroux, F.**, *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. 23. Col. 1—288: L—Lit. (4°. P., Letouzey).

**Gray, J. C.**, and **Adams, G. M.**, *Biblical Encyclopedia*, a Collection of Notes explanatory, homiletic and illustrative etc. 5 Bde (4500. Cleveland, Barton. $ 12.50).

**Barnes, C. R.**, *Barnes's Bible Encyclopedia*, biographical, geographical, historical and doctrinal (N. Y., Eaton. $ 18.—).

**Singer, J.**, *The Jewish Encyclopedia* V: Dreyfus-Brisac—Goat (XXI u. 686. 1903): Vgl. BZ II 81.

**Dondero, A.**, *Institutiones biblicae* ad mentem Leonis XIII pont. max. in encyclica Providentissimus Deus tironum usui accommodatae. Ed. 3. (533. Genua, Arcivescoville. *L* 5.50).

**Scotti, G.**, *Lezioni di Propedeutica biblica.* Questioni dogmatiche e critico-letterarie (274. Neapel, D'Auria. *L* 3.50).

*McPheeters, W. M., The Question of Authorship: Practice versus Theory* (PrthR I 579—596): Die Praxis bei Profanliteratur, die Praxis der heiligen Schriftsteller, der Überlieferung, ja der modernen Kritiker widerlegt die Ansicht, die Frage nach dem Verfasser sei ohne Bedeutung, eine blofs literarische Frage. Vgl. BZ II 86.

*Die Frage nach der Authentie der biblischen Bücher.* Misc. (Bew. d. Gl. 3. F. VI, 10. H. [Okt. 1903]).

*Gregory, D. S., Outline View of the Bible as God's Revelation of Redemption* (BStdt N. S. I 45—55 108—117): Sucht für jedes Buch der Bibel den Platz in der Offenbarungsgeschichte genau zu bestimmen.

*Blondel, M., Histoire et Dogme — les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (La Quinzaine 16. Jan. 1904, 145—167).

**Billot, L.,** *De inspiratione sacrae Scripturae theologica disquisitio* (146. Rom 1903, Tip. de propag. fid.).

*Schanz, <P. v.>, Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Köln. Volkszeitung 1904, Lit. Beilage Nr 11): Für weitere Kreise handelt S. von der Tatsache der Inspiration (für das NT historisch nachweisbar nur aus der Apostolizität erschlossen und deshalb von S. auch mit derselben zusammenhängend gefafst). Nach der Bulle Providentissimus Deus (durchgängige Realinspiration, ausnahmslose Irrtumsfreiheit) bleibt offen die Beziehung zwischen der Subjektivität der Verfasser und den Objekten der Darstellung. Gott als „auctor" ist durch den Inspirationsbegriff zu erklären, nicht umgekehrt. Wie der Literarkritik (Verfasser, allmähliche Bildung, pseudepigraphische Schriften), so steht auch der historischen Kritik in Bezug auf die benutzten Quellen der Weg frei, wiewohl nur unzweifelhafte wissenschaftliche Resultate den Exegeten bestimmen sollen, von der allgemeinen Erklärung abzuweichen.

**Dahle, L.,** *Der Ursprung der Hl. Schrift* (die Inspiration). Aus d. Norweg. von H. Hansen (VII u. 160. Lp. 1903, Ungleich. *M* 1.20).

*Sheraton, J. P., The Procefs of Inspiration* (BStdt N. S. I 13—20): Bedingt den göttlichen und menschlichen Charakter der Bibel. — *The Product of Inspiration — the inspired Scriptures* (ebd. 84—95): Notwendig für die Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung ist die Irrtumslosigkeit nicht, aber tatsächlich ist die Bibel irrtumslos.

*Merisi, A., Le fonti dei Libri Sacri e il dogma dell' ispirazione* (Scuola Catt. Nov. 1903, 423—438).

*Portig, Hermann von Helmholtz und die Inspiration.* Antworten auf Zweifelfragen (Glauben u. Wissen I, 11. H.).

*Burrell, D. J., „Is" or „contains"?* (BStdt N. S. I 22—24): Letzteres: die Bibel „enthalte" nur Gottes Wort, führt zu schlimmen Folgerungen.

**Grannan, C.-P.,** *Questions d'écriture sainte.* Trad. de l'anglais par l'abbé L. Collin (18°. P. 1903, Lethielleux): Erschienen vor einigen Jahren in Catholic University Bulletin und American Catholic Quarterly Review, über Anwendung der Kritik auf die Bibel und über Inspiration. Gemäfsigt fortschrittlich (nach Rev. du clergé fr. 1. März 1904, 44 ff).

**Curry, S. S.,** *Vocal and literary Interpretation of the Bible.* Introd. by F. G. Peabody (12°. XX u. 384. N. Y. 1903, Macmillan. $ 1.50).

*Fontaine, J., La méthode historique et les études scripturaires* (Science cath. Mai 1903, 473—486).

*Girerd, F., L'autorité de la Bible* (Annal. de phil. chrét. Sér. 3, T. II, 399—414): Wiewohl die Unfehlbarkeit der Kirche sich wenig über den Umfang der Offenbarungswahrheiten erstreckt, dieselbe, soweit sie in ihrer allgemeinen Lehre und im consensus patrum zum Ausdruck kommt, schwer feststellbar ist, darf man doch seit unvordenklicher Zeit vertretene Lehren der Kirche und der Väter nicht einfach aufgeben. Durch Beispiele der Exegese der Väter und unverdächtiger Exegeten zeigt er, dafs wohl die Freiheit der Bibel von Irrtum, nicht aber von Ungenauigkeiten sicher gestellt sei. Anzunehmen, dafs ein inspirierter Autor glaubt, die

historische Wahrheit zu sagen, und sich dabei täuscht, widerspricht nicht der Tradition. Gott leistet nur Bürgschaft für den religiös-doktrinalen Teil der Heiligen Schrift, dafs der religiöse Zweck, dem inspirierten Autor bewufst oder unbewufst, erreicht werde. Alle geschichtlichen Tatsachen, auch in den Evv, sind nur Material, das einer historischen Sicherung und Richtigkeit nicht bedarf.

**Rau, A.,** *Bibel und Offenbarung* (Delitzsch, Walter. *M* 1.—).

**Waller, C. H.,** *The Word of God and the Testimony of Jesus Christ* (Ld., Marshall).

**Kähler, M.,** *Die Bibel, das Buch der Menschheit* (74. Berneck, Warneck. *M* —.50).

**Schmid, B.,** O. S. B., *Grundlinien der Patrologie.* 6. Aufl. (XII u. 255. Freiburg, Herder. *M* 2.—): Trotz des Erscheinens von Rauschens „Grundrifs der Patrologie" (vgl. ob. S. 83) sind die 1879 zum ersten Male publizierten „Grundlinien" dem Konkurrenzunternehmen nicht gewichen. Der Verf. hat inzwischen fleifsig an dem Werke gearbeitet und will nun in der sechsten Ausgabe namentlich durch eingehendere Charakterisierung der Kirchenschriftsteller mehr leisten. Da Bardenhewers u. a. patrologische Publikationen zu Gebote standen, konnten zahlreiche Fehler früherer Auflagen korrigiert werden. Um so mehr fällt auf, dafs Schm.s Referate in manchen Echtheitsfragen (Barnabasbrief, Pseudojustina u. a.) noch sehr reserviert klingen. Die Aufzählung der Werke mancher Schriftsteller will mir als zu schematisch und mechanisch erscheinen. S.

*Guidi, J., Un fragment arabe d'onomastique biblique* (Rb N. S. I 75—78): Ein Fragment mit Erklärung der Prophetennamen MsVat. ar. 171 f. 92$^{v}$, durch das Syrische aus dem Griechischen stammend.

**Schanz, M.,** *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. IV 1: Die Litteratur des 4. Jahrh.* (XVI u. 469. München, Beck. *M* 8.80): In § 852—854 werden die Gedichte de Sodoma und de Jona, § 855 das Evangelienbuch des Juvencus, § 857 der biblische Vergilcento der Proba, § 873 das Dittochaeon des Prudentius, § 880 die Gedichte des Paulinus von Nola über biblische Stoffe, § 889—891 und 910—930 die exegetischen Schriften des Hilarius von Poitiers und Ambrosius, § 945 der sog. Ambrosiaster, § 952 Priscillians Kanones zu den Paulusbriefen, § 962 f der Wallfahrtsbericht der sog. Silvia (Etheria) und andere Schriften über das hl. Land, § 980—989 die Revision und Übersetzung der Hl. Schrift durch Hieronymus und dessen exegetische Schriften ausführlich und sachkundig besprochen. C. W.

**Blacha, F. v.,** *Der pseudo-cyprianische Traktat „De singularitate clericorum" ein Werk des Novatian* (Kirchengeschichtl. Abhandl., herausg. v. M. Sdralek II 191—256): Untersucht S. 203—219 die Bibelzitate und gelangt im Gegensatze zu Harnack (BZ I 309) zu dem Resultate, dafs aus ihnen auf einen Autor des 3. Jahrhunderts geschlossen werden müsse und die nahe Verwandtschaft mit dem Texte Lucifers nicht zugegeben werden könne. C. W.

*Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques* (Science cath. Febr. 1904).

**Bellanger, L.,** *Le Poème d'Orientius.* Édition critique avec un Fac-Simile, étude philologique et littéraire, traduction (XV u. 351. P. 1903, Fontemoing): Bespricht S. 268—275 das Verhältnis des Dichters zur Bibel. Orientius wollte in seinem paränetischen Gedichte „faire servir la forme poétique à mieux fixer dans les esprits les préceptes et les enseignements des textes sacrés". Commonit. 1, 33 ff eine eigenmächtige Modifizierung der biblischen Erzählung vom Propheten Balaam. C. W.

**Reinelt, P.,** *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola* (VIII u. 104. Bresl., Aderholz): Handelt S. 84—91 über das Bibelstudium der damaligen Zeit und seinen Reflex in den Briefen des P. und glaubt hinsichtlich der Textgestalt der zitierten Stellen folgendes feststellen zu

können: Nach 410 benutzte P. für NT und Ps mit geringen Abweichungen die Vulgata. In den früheren Briefen stimmen seine Zitate aus NT mit Augustinus, die aus Ps mit dem Psalt. Rom. überein. Für AT mit Ausnahme von Ps benutzte er eine an die LXX sich anschließende Übersetzung. C. W.

**Thimme, K.**, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift* (104. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

**Burgess, U.**, *The Bible in Shakspeare: with numeral parallel Passages etc.* (Chicago 1903, Winona Publ. Co.).

**Schultze, E.**, *Die Bibel in der weiten Welt.* Eine Denkschrift zum 100jährigen Jubiläum der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, mit Berücksichtigung der schweizerischen und deutschen Verbände (VIII u. 133 mit Titelbild. Basel, Kober. *M* 1.—): Orientiert in klarer populärer Weise kurz und bündig über das, was die festfeiernde Bibelgesellschaft betrifft, getragen von edlem Vertrauen auf den Wert und die Gotteskraft der Heiligen Schrift. Das protestantische Schriftprinzip ist ihm die richtige Grundlage für das Verständnis eines solchen Unternehmens; der landläufigen Be- und Verurteilung der katholischen ablehnenden Haltung stimmt er zu. Doch gelingt es ihm S. 107, die gegensätzliche Stellung der katholischen Kirche aus den dem protestantischen Bibelsakramente entgegengesetzten katholischen Schriftprinzip — allerdings in etwas überspannter Tragweite — abzuleiten und gerecht zu würdigen.

**Canton, W.**, *A History of the British and Foreign Bible Society.* With Portraits and Illustrations. 2 Bde (XI u. 512. XII u. 496. Ld., Murray): Zum 100jährigen Jubiläum 7. März 1804—1904, I. Bd bis 1817, II. Bd 1817—1854.

**Darlon, T. H.**, and **Moule, H. F.**, *Historical Catalogue of the printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society.* 2 Vols. Vol. I, English (XIII u. 428. Ld., Bible House. 31 *s* 6 *d*).

**Kautzsch, E.**, *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht.* Sechs Thesen. 2., mit einem Votum über neueste Erscheinungen (Stosch, Urquhart, Lepsius und der Babel-Bibel-Streit) verm. Aufl. (96. Halle 1903, Strien. *M* 1.50).

### b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

**Schulthess, F.**, *Lexicon Syropalaestinum* (XVI u. 226. B. 1903, Reimer. *M* 10.—): Eine erschöpfende lexikalische Bearbeitung des syropalästinischen Materials, das hauptsächlich aus Schrifttexten besteht.

*Nestle, E., Sykophantia im bibl. Griechisch* (ZntW IV 271 f): Συκοφαντεῖν = bedrücken, erpressen (עשׁק). In der Übersetzung der Tebtunis Papyri wird es mit „falsch anklagen" wiedergegeben.

**Facsimiles** *of ancient Manuscripts* etc. Part. I. Herausgeg. von The new palaeographical Society (Ld. 1903): Enthält Proben aus dem AT, LXX (10. Jahrh.), den griechischen Evv (1160), den lat. Evv (11. Jahrh., mit verziertem Titel und einer Textprobe), einen lat. Psalter (1322—1325, mit reichem Schmuck).

**Vacandard, E.**, *Saint Victrice, évêque de Rouen* (IV$^e$—V$^e$ s.). 2. édit. Les Saints. (II u. 187. P. 1903, Lecoffre): Bespricht S. 33—35 den Bibeltext der Schrift oder Predigt de laude Sanctorum (Migne XX). Er erscheint ihm verwandt mit dem des Hilarius von Poitiers, des Ruricius von Limoges und einer Cambridger Hs und geeignet, einen neuen Beweis zu liefern „de l'existence d'une version gallicane distincte de l'Itala proprement dite". C. W.

**Elis, C.**, *Über die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibelübersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht.* Diss. Göttingen (76 S.).

*Palmieri, A., Le versioni Georgiane della Bibbia* (Bessarione s. II, vol. V, 259—268 322—328): Weist hin auf die Wichtigkeit der georgischen

Literatur, die zu sehr vernachlässigt werde, gibt reichlich Quellen für die Geschichte des Volkes an, Fundorte in den verschiedenen Bibliotheken des Orients und des Abendlandes und beginnt mit einer Beschreibung und Würdigung der Bibelhss.

*Cheikho, L.*, S. J., *Les Mss arabes de l'Université St Joseph* (Al-Mašrik VII, Nr 1—3): Die Bibel-Mss AT und NT; Kommentare.

**Demans, R.,** *William Tinsdale, a Biography.* Being a Contribution to the early History of the English Bible. Pop. Ed., rev. by R. Lovett (562. R. T. S. 3 *s* 6 *d*).

**The Holy Bible** *containing the O and NTs*, tr. out of the original Tongues and with former Translations diligently compared and revised etc. (4°. 1232, ill. pl. maps. Philadelphia, Holman. $3.—).

**The Century Bible.** Introd., Rev. Vers. with Notes, giving Analysis showing from which of orig. Documents each Portion of the Text is taken (12°. Ld., Jack): *Genesis*, ed. by W. H. Bennet. *Judges and Ruth*, ed. by G. W. Thatches. à 2 *s* 6 *d*.

**The Holy Bible** *containing the O and NT*, tr. out of original Tongues. Standard Ed. (285 u. 242. N. Y. 1903, Nelson. $2.25).

**The English Bible.** Vol. V: *Apocrypha.* The Tudor Translation (347. Ld., Nutt. 90 *s*).

**Zwolski, S.,** *De bibliis polonicis, quae usque ad initium saeculi XVII. in lucem edita sunt.* Diss. Münster (69 S.).

*Xanthopoulos, Th., Les dernières traductions de l'Écriture Sainte en néo-grec* (Echos d'Orient VI 230—240): In V 321—332 (vgl. BZ I 86) beschäftigte sich X. mit den verschiedenen Versuchen der Übersetzung der Hl. Schrift ins Neugriechische, die seit dem 18. Jahrh. gemacht wurden. Hier erstreckt sich die Untersuchung auf die Unternehmungen im 19. Jahrh. bis herab zu der von Palle (BZ I 412), die Ursache der Revolution in Athen 1901 war (nach Bessarione s. II, t. V, XXXIX).

*Brucker, J., Bulletin d'Écriture Sainte* (Études XCVIII 386—401): Vgl. BZ II 105. In Hummelauers Kommentar zu Jos findet B. die Formel für die Veränderungen im heiligen Texte: „Textus habebant non fixos, sed fluxos", kühn, aber zulässig, wenn die Inspiration intakt bleibt. Auch in Bezug auf Negierung einer Tradition über die Autoren der heiligen Bücher ist B. mit H. nicht ganz einverstanden. — Die literarkritische Textbehandlung in Lagranges Juges findet B. subjektiv. L.s Erklärung der Chronologie der Richterzeit ist nach B. auch von andern konservativen Exegeten vertreten. — Loisys Verurteilung. Die historische Kritik ist in ihm nicht getroffen, wohl aber seine Methode, sie anzuwenden. Er ignoriert vollständig alles Übernatürliche. — Schells Christus will nur eine Philosophie seiner Sittenlehre sein, ohne selbst hier auf Vollständigkeit zu dringen. B. erkennt an, daſs er die Glaubwürdigkeit der Evv festhält und ihren Lehrgehalt glücklich gegen neuere Angriffe verteidigt. S. bemühe sich aber auch, seine eigenen liebgewonnenen Ideen in die Evv hineinzutragen.

*Bevan, G. M., The Bible and modern Criticism* (ExpT XV 92 f): Gibt Nachricht über einen Ferienkurs zur Einführung der Bibelleser in die Bibelkritik.

**Haas, A. W.,** *Biblical Criticism* (XXXI u. 233. Philadelphia 1903, Gen. Counc. Luth. Publ. House. $1.50).

*Lambert, W. A., Is higher Criticism satisfactory as a Method of biblical Study?* (BStdt VIII 166—169): Nein, weil die religiöse Wertung der Bibel vernachlässigt wird.

*Hall, W. P., Some Results of destructive Criticism* (BStdt N. S. I 20—22): Diskreditierung der Bibel und Christi.

*Beecher, W. J., The old Tradition and the new* (BStdt N. S. I 1—13): Der jetzt vertretene Kritizismus ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht als dauernd zu betrachten.

*Buttz, H. A., Conditions of authoritative biblical Criticism* (BStdt N.S. I 75—84): Abdruck aus Methodist Rev. März—April 1896.

*Myth and Fiction as employed in the Bible.* A Symposium (BW XXII 342—357): Aufserungen einer Reihe von Exegeten über Tatsächlichkeit und Vereinbarkeit mit der Inspiration, meist beides bejahend.

*Fontaine, J., La Bible: histoire ou légende?* Surtout à propos d'un article des Studi religiosi (La Science cath. Nov. 1903, 1017—1041).

*Fonsegrive, G., A propos d'exégèse* (La Quinzaine 16. Dez. 1903, 441—453).

*Ermoni, V., La crise de l'exégèse biblique.* Réflexions judicieuses (La Quinzaine 16. Febr. 1904, 481—499).

**Prat, F.,** *La Bible et l'histoire.* Collection Science et Religion (12°. P., Bloud).

*Doerr, F., Religionsgeschichtliche Methode und Bibelautorität* (PrM VII 361—393): Sie hat bewirkt, dafs die moderne Theologie keinen Kanon und keine auf Inspiration beruhende Autorität mehr kennt, im geraden Gegensatz zur Schätzung der Bibel in der Gemeinde, die in das geschichtliche Verständnis der Bibel eingeführt werden mufs.

**Dumert, E.,** *Bibel und Naturwissenschaft* (318. Stuttgart, Kielmann. *M* 5.—).

*Fontaine, Exégèse catholico-protestante* (Science cath. März 1904).

*X., Leone XIII e la critica biblica* (Rassegna Naz. 1. Nov. 1903, 28—45).

*Vautier, E., De la question biblique chez les catholiques de France* (Lib. chrét. VII [1904] 1).

*Mignot, Critique et Tradition* (Le Correspondant 10. Jan. 1904, 3—32). — Eine Übersetzung davon: *Gazagnol, G., Msgr. Mignots Äufserungen über „Kritik und Tradition"* (Zwanzigstes Jahrh. 1904, Nr 5, 6, 8, 10): M. fürchtet von der neuen Bewegung auf biblischem Gebiete keine ernste religiöse Krisis, sondern erhofft eine neue Orientierung. Loisy scheint ihm mehr unrichtiges Verständnis gefunden zu haben, als dafs man an der grofsen Gelehrsamkeit und Aufrichtigkeit des Verfassers zweifeln dürfte. Die Kirche besitzt eine von der Bibel unabhängig begründete Autorität. Das lebendige Werk Christi bietet uns den unentbehrlichen Schlüssel zum NT. Loisy hat in seinem Werke nur aus einigen Quellen, den Synoptikern allein, geschöpft, ohne deshalb andere Quellen und sämtliche daraus hervorgehenden Wahrheiten leugnen zu wollen. — *Mgr Mignot au Vatican* (L'Univers 23. Dec. 1903): Er fand sich in seinen biblischen Auffassungen in vollständiger Übereinstimmung mit dem Papste. — *Maignan, C., Critique et Tradition.* Discussion de l'article de Mgr Mignot publié dans le Correspondant du 10 janvier (La Vérité franç. 21., 22., 25., 26. Jan. 1904). — *Lott, A., Critique et Tradition* (La Vérité franç. 2. Febr. 1904).

*A. P., L'ortodossia russa contro la pretesa critica scientifica dei Libri santi* (Bessarione s. II, t. V, 417 f): Die russischen Exegeten zeigen eine beachtenswerte Bekanntschaft mit der modernen Kritik, aber sie halten mit Energie an der Göttlichkeit der heiligen Schriften fest.

### c) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

**Tiele, C. P.,** *Grundzüge der Religionswissenschaft.* Eine kurzgefafste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Autoris. deutsche Bearb. von G. Gehrich (VII u. 70. Tübingen, Mohr. *M* 1.80).

**Bousset, W.,** *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (IX u. 286. Halle 1903, Gebauer-Schwetschke. *M* 4.—): 4. Propheten und prophetische Religionen (99—122). 5. Gesetzesreligionen: Judentum usw. (123—157). 7. Das Wesen des Christentums (192—232). 8. Die Zukunft des Christentums (233—270).

**Hehn, J.,** *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung* (VII u. 63. Lp., Hinrichs. *M* 1.60): Interessant als Versuch, mit dem Standpunkt der katholischen Exegese Aufstellungen eines Gunkel,

Winckler, Zimmern auszugleichen. Die Nebeneinanderstellung von Marduk und Christus wird wohl eine noch eingehendere Darstellung erfahren in der vollständigen Veröffentlichung der Dissert. Hehns (vgl. BZ I 96) in Beitr. zur Assyr. und sem. Sprachwissenschaft V 3.

**Tennant, F. R.,** *The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin* (XIV u. 363. Cambridge 1903, Un. Press): Beschäftigt sich mit der biblischen Erzählung, ihrer Erklärung und Literarkritik, Parallelen, psychologischem Ursprung, Lehre des Sir, des Judaismus, der rabbinischen Literatur, der jüdischen Pseudepigraphen, des Paulus und der Kirche vor Augustin.

**Fulliquet, G.,** *Le Miracle dans la Bible* (470. P., Fischbacher. *Fr* 7.50).

**Ziller, F.,** *Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen* (Samml. gemeinverst. Vorträge 38. 37. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Findet die Wunderauffassung jeweils den Phasen der (rationalistisch gefafsten) Religion Israels entsprechend.

**Ziese, J. H.,** *Die Gesetz- und Ordnungsgemäfsheit der biblischen Wunder*, universalgeschichtlich begründet (IV u. 182. Schleswig 1903, Ibbeken. *M* 2.—): Die biblischen Wunder sind nicht göttliche Willkürakte, sondern dienen der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Weltordnung und reihen sich dem jeweiligen geschichtlichen Entwicklungsstande dieser Wiederherstellung im Laufe der Weltgeschichte an (nach ThLbl XXV 51 ff).

***Montefiore, C. G.,*** *Rabbinic Conceptions of Repentance* (JqR XVI 209—257): Beruhen im wesentlichen auf dem AT, da Hellenismus und NT keinen eigenen Begriff haben. Die rabbinische Lehre über die Bufse ist erst die volle und echte Entfaltung derselben, zugleich eine Harmonisierung der priesterlichen und prophetischen Auffassung. Ein reiches rabbinisches Material kommt in Verwendung.

**Reinach, T.,** *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendence nationale jusqu'à nos jours.* 3e éd. (16°. XIX u. 416. P. 1903, Hachette. *Fr* 4.—).

**Ninck, C.,** *Auf biblischen Pfaden.* Reisebilder aus Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland und der Türkei. 6., verm. u. verb. A. (4°. VIII u. 416 m. Abb., 2 Kart. u. 1 Panor. Lp. 1903, Deutscher Kinderfreund. *M* 7.—).

**Soden, H. v.,** *Palästina und seine Geschichte.* 6 volkstümliche Vorträge. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt 6. Bdchen (IV u. 112. Lp., Teubner. *M* 1.25).

**Grammatica, L.,** *Testo Atlante di Geografia Sacra I: Geografia Biblica* (Bergamo, Istituto Ital. d'arti graf. *L* 4.80): Eine Rez. der Str III 549—551 vermifst darin die historische Korrektheit in Bezug auf die Ausscheidung der geographischen Angaben einzelner Perioden und tadelt den Aufbau des Atlas auf der traditionellen statt einer wissenschaftlichen Exegese.

**Preuschen, E.,** *Leitfaden der biblischen Geographie.* Mit 6 Ortsansichten (IV u. 174. Gieſsen, Roth. *M* 1.—).

***Müller, R.,*** *Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des 16. Jahrh.* (Schweiz. theol. Zeitschr. 1903, 204—254).

**Mühlau, F.,** *Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land im Jahre 1602.* Kieler Univ.-Progr. 1902 (35 S.).

**Sargenton-Galichon, A.,** *Sinaï, Ma'ân, Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens.* Avec une lettre-préface du M. de Vogüé (12°. XV u. 305. P., Lecoffre): Einer Sylvia von Aquitanien nacheifernd, scheute die Schriftstellerin nicht Gefahren und Strapazen, um im Anschlufs an eine Karawane der École biblique unter Führung von P. A. Jaussen die weite Reise zu unternehmen. In diesem schön ausgestatteten, mit Karten und Illustrationen geschmückten Werke bietet sie ein fortlaufendes Tagebuch (10. Febr. — 25. März 1902), mit Geist und Gemüt geschrieben, von feiner Naturbeobachtung und sorgfältigen vorbereitenden

Studien zeugend. Sie hat damit für Liebhaber solcher Reiseberichte und solche, die jene Gegenden bereisen, eine angenehme Lektüre geschaffen.

*Dressaire, L., Études palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. Aug. 15. Mai 1903, 416—431).

*Historische Stätten in Palästina.* Nach eigenen Aufzeichnungen während einer archäologischen Expedition im Sommer 1903 (Allg. ev.-luth. Kz 1904, Nr 1—4): Jericho, die Terebinthe Mamre, die galiläischen Synagogen, Sichem und Umgebung.

**Barnabé d'Alsace,** *Questions de topographie palestinienne: Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, avec une appendice sur le tombeau de S. Anne à Jérusalem* (154. Jerusalem, impr. Francisc.).

**Blake, W.,** *Jerusalem.* Ed. by E. R. D. Maclagan and A. G. B. Russel. (150. Ld. 1903. Bullen. 6 *s*).

*Leeper, J. L., Voices from Underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Die Lage der einzelnen Stadtteile wird, soweit möglich, in Wort und Bild geschildert. — *Remains of the Temple at Jerusalem* (ebd. 329—341).

*Gatt, G., Bemerkungen zu Dr. Alf. Schulz's Aufsatz über die Sion-Frage* (ThQ LXXXVI 249—258): Gegen ThQ 1900, 356—389. Mit S. nimmt G. an, dafs die Bibel gewöhnlich von einem Berge Sion in übertragenem Sinne rede, behauptet jedoch gegen S., dafs sie auch einen eigentlichen Berg Sion in topographischem Sinne kenne; die Tradition von einem Berge Sion sei nicht entstanden wie etwa die über das Tal Josaphat. Die Lage der Davidsstadt nach S. bestreitet G.: die Akra der Syrer sei nicht identisch mit der Davidsstadt 1 Makk. Mit Unrecht finde S. bei Josephus ein Akra in doppeltem Sinne. — In ThR III 28 findet G., dafs auch Germer-Durand (vgl. BZ II 88) mit Josephus, der Bibel und der Bodenbeschaffenheit in Widerspruch gerate.

*Masterman, E. W. G., Jewish Customs of Birth, Marriage and Death* (BW XXII 248—257). — *Occupations of the Jews in Palestine* (BW XXII 88—97). — *Feasts and Fasts of the Jews in modern Palestine* (BW XXIII 24—36 110—121).

*Davies, T. W., Sacred Music among the ancient Hebrews and in the Christian Church* (Bapt. Mag. an. Lit. Rev. Sept.-Okt.-Nov. 1903).

**Rattray, A.,** *Divine Hygiene:* Sanitary Science and Sanitarians of the Sacred Scriptures and Mosaic Code. 2 Bde (672, 756. Ld. 1903, Nisbet. 32 *s*).

d) Auslegung.

**Carr, A.,** *Horae Biblicae:* Short Studies in O and NT (242. Ld., Hodder. 6 *s*).

**La sainte Bible** *avec commentaire d'après Dom Calmet, les saints pères et les exégètes, anciens et modernes,* par J. A. Petit. T. 15 (705. Arras, Sueur-Charruey).

**Urquhart, J.,** *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* V. Bd. *Von den Büchern Chronik bis zum Ev Johannis.* Übers. von G. Spliedt (XII u. 376. Stuttgart, Kielmann. *M* 4.—). — Der 1. Bd in 4. Aufl. (XVI u. 341). Vgl. BZ I 93 329.

**Matheson, G.,** *Representative Men of the Bible II: Ishmael to Daniel.* (364. Ld. 1903, Hodder).

**Steinführer, W.,** *Der Engel Gesetz.* Ein theologisches Problem. I. Hinweisender Teil (XI u. 400. Lp. 1903, Richter. *M* 8.—): „Ein Stück Gnosis in moderner Ausrüstung!" Das Gesetz des AT ist nicht von Jahwe, sondern von den Engelmächten (Elohim), ein Gegensatz, den dann der aufserhalb desselben stehende Christus zu lösen hat. Sogar in apostolischer Zeit, im Petrinismus und Paulinismus wirke dieser Gegensatz noch nach (ThLbl XXIV 549—552).

**Jacob, B.,** *Im Namen Gottes.* Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum A und NT (VII u. 176. B., Calvary. *M* 3.—).

## B. Das Alte Testament.

### a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Biblisch-orientalische Sprachen.

**Beardslee, J.**, *Outlines of an Introduction to the OT* (12°. 215. N. Y., Revell. $1.20).

**Sampey, J. R.**, *Syllabus for the OT Study* (105. Louisville 1903, Dearing).

*Wünsche, A., Der Schöpfungsbericht (Gen. 1) nach Auffassung des Midrasch* (VB I 356—398): Gibt die Erklärungen aus Tanchuma, Jelamdenu, Lekach tob in Übersetzung wieder.

**Wertheimer**, סבי לקט מדרשים (15 S. u. 23 Bl. Jerusalem 1903): Von den 7 Nummern enthält: Nr 2: Midraš zum Buche Est (Bruchstück); 3: Fragmente eines מדרש איוב; 5: das Büchlein Zerubabel mit Fragmenten aus Hss; 6: Rolle des Antiochus, aram. nebst arab. Übers. (schon längst ediert); 7: den R. Akiba zugeschriebenen Midraš über die יחינן und über die grofsen und kleinen Buchstaben (neu ediert). Nach MGWJ XLVII 371 f, wo u. a. Nachträge zu Nr 2.

*Perles, F., Proben aus dem Nachlafs von Joseph Perles* (JqR XVI 351—356): Mehrere Worte aus den Midrašen und Targumen werden erklärt.

**Witte, J.**, *Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede.* Unters. über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Persönlichkeit des Verf. und über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes. Diss. Erlangen (95 S.).

**Bacher, W.**, *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's.* Nebst einem Anhang über den sprachlichen Charakter des Maimûnischen Mischne-Tora. Progr. (146 u. 38. Strafsburg 1903, Trübner. *M* 4.—): Das 1. Kap. der Schrift von B. handelt über Tanchum J. (er war tatsächlich in Palästina zu Hause). Im 12. Kap. stellt B. die wenigen bibelexegetischen Bemerkungen aus dem Wörterbuch zusammen (nach OrLz VII 13—19).

*Bacher, W., Zur neuesten arabischen Literatur der Juden. B. Bibelübersetzungen. Bibelexegese. Homiletisches* (ZhB VII 148—150).

**Vrede, W.**, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum hohen Liede.* Diss. Münster 1903. (41. B.): Sie sind unecht. Höchstens ist der Kommentar „Sonet vox tua" von Ägidius Romanus nach Vorlesungen des hl. Thomas geschrieben (nach Köln. Volksz. 1903, Beil. Nr 40).

*Vernes, M., Ernest Renan écrivain et l'histoire du peuple d'Israël* (Rev. de Belg. 15. Febr. 1904, 119—138).

**Trénel**, *L'AT et la langue française du moyen-âge (VIII^e—XV^e siècle).* Étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue, des origines à la fin du XV^e siècle (P., Cerf. *Fr* 10.—).

**Theodor, J.**, *Bereschit rabba* mit kritischem Apparate und Kommentar. Lief. 1. (B. 1903, Selbstverlag): Etwa auf 8 Lief. berechnet zu *M* 3.—; vgl. MGWJ XLVII 379 ff.

*Smith, J. M. P., Heinrich Ewald and the OT* (BW XXII 407—415).

*Hirschfeld, H., The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge* IV: Further Saadyāh Fragments (JqR XVI 290—299): Nr XII enthält den Anfang einer Abhandlung über Ex 12 von Saadja. Übersetzung und Abdruck.

**Sancti Hieronymi Presbyteri** *Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecim.* Detexit adiectisque commentariis criticis primus ed. *G. Morin.* (Anecdota Maredsolana III 3 Oxford, Parker. 7 *s* 6 *d*).

**Buber, S.**, אגדת בראשית: *Midraschische Auslegungen zum 1. Buche Mosis.* Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxforder Hs Cod. 2340 herausgeg. Mit Erklärungen und einer Einleitung versehen (XLVIII u. 165. Krakau 1903, Fischer).

*Brewer, H.*, S. J., *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani* (ZkTh XXVIII 92—115): Identifiziert den Dichter des Hepta-

teuch mit dem Presbyter Cyprian, an den Hieronymus um 418 epist. 140 (eine Erklärung von Ps 89) richtet, und hält es für sehr wahrscheinlich, daſs derselbe auch die Gedichte über Sodoma, Jonas und Ad Senatorem sowie die seltsame Caena Cypriani, die nach seiner Ansicht um 380—400 in Oberitalien entstanden ist, verfaſst habe. Wie die letztere als „geistliche Tischwürze" aufzufassen sei (vgl. Zeno von Verona, Tract. II 38), so habe Cyprian mit seinen Bibeldichtungen den Zweck verfolgt, „der Volksunterhaltung einen geistlichen Stoff in volkstümlicher Anpassung zu bieten". Die Ausführungen des Verf. sind nicht durchweg überzeugend und enthalten im einzelnen Ungenauigkeiten (S. 109 A. 4 und S. 114 ist Stutzenberger für Stuckenberger zu schreiben; vgl. BZ II 90. Der S. 110 A. 1 zitierte Gelehrte heiſst W., nicht H. Kroll und hat gegen das afrikanische, nicht gegen das gallische Latein polemisiert). C. W.

**Freimann, A.,** und **Hildesheimer, M.,** ביכה אברהם, Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners, gewidmet von Freunden und Schülern. 2 Teile (XXXI, 376 u. 130. Frankfurt a. M. 1903, Kauffmann. *M* 20.—): 44 Beiträge. Biblisch-exegetisch sind folgende: *Barth* (S. 33—40) weist midrašische Elemente in der muslimischen Tradition nach. *Blau*, Über den Einfluſs des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Hss der LXX, des NT und der Hexapla (41—49). *S. Fränkel* (97—99) gibt Beiträge zum targumischen Wörterbuch. *J. Friedländer*, Die Messiasidee im Islam (116—130): Der Schiitismus ist jüdischen Ursprungs (so schon Wellhausen) und hängt mit der Messiasidee zusammen; ebenso der Mahdi-Glaube. *Grünhut* (156—163), Bemerkungen zu Berliners Raschi-Ausgabe: Raschis Tanchuma und der verloren gegangene Jelamdenu sind ein und derselbe Midraš mit verschiedenen Namen (gegen Buber). *M. Horowitz* (180—189) sucht u. a. an drei Beispielen zu zeigen, wie durch die Halacha schwierige Stellen der Thora erklärt werden können. *Landauer* (215—226) handelt über das Aleph als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen. *I. Löw* (231—254) behandelt die Pflanzennamen bei Raschi. *Preuſs* (296—298) handelt vom altfranzösischen בין מלנט bei Raschi. *Eppenstein* (II., hebr. Teil 15—26), vgl. BZ II 91. *Hoffmann* (55—71) behandelt einen bereits veröffentlichten Midraš über die dreizehn Middot. *S. Poznanski* (91—107) veröffentlicht den arabischen Kommentar von Jehuda ibn Balʿam zu Josua (nach ZhB VII 139 ff 165 ff).

**Lindelöf, U.,** *Studien zu altenglischen Psalterglossen* (Bonner Beitr. z. Anglistik 13. IV u. 123. Bonn, Hanstein. *M* 4.—).

***Brockelmann, C.,*** *Die Femininendung t im Semitischen.* Abh., gelesen in der Sitzung der orientalisch-sprachwissenschaftlichen Sektion der Schlesischen Gesellschaft am 3. Febr. 1903 (24 S.): Es gibt nur eine ursemitische Femininendung at, die sich unter bestimmten Laut- und Silbenverhältnissen zu t verkürzt. So im Anschluſs an Philippi ZdmG XXXII 84. — Vgl. Rez. von *J. Barth* in ZdmG LVII 628—636, der Methode und Resultat der Untersuchung beanstandet, in Einzelheiten aber zustimmt. — Fortführung der Polemik ZdmG LVII 795—797 798—804.

***Eppenstein, S.,*** *Recherches sur les comparaisons de l'Hébreu avec l'Arabe chez les Exégètes du Nord de la France* (RÉj XLVII 47—56): Eine kurze Geschichte der Bestrebungen, für die Bibelerklärung aus dem Arabischen Nutzen zu ziehen.

**Romanelli, S. A.,** מרב. *La Merope.* Tragoedia illustr. poëtae Veronensis Marchionis Francisci Scipionis Maffei, ex Italico sermone in linguam sacram classicam convertit. Edid. P. Th. Weikert O. S. B. (XVI u. 205 mit Faksimile. Rom 1903, Pustet): Der klassische Sagenstoff ist dichterisch verarbeitet u. a. in anerkannt vorzüglicher Weise von dem italienischen Dichter F. S. Maffei (1675—1755). Der Hebraist S. A. Romanelli (1757—1814) hat die Tragödie ins Hebräische übertragen. Diesem Denkmal des hebräischen Sprachstudiums und der Gewandtheit in der heiligen Sprache hat der Herausgeber, Professor der orientalischen Sprachen am

Collegium Anselmianum in Rom, ein dankenswertes Interesse entgegengebracht. Im Besitze des Autographs des R., hat er unter Beiziehung einer Budapester Hs durch diese sorgfältige (nur die Punktation hat er dem MT angepafst) Ausgabe das Werk zugänglich gemacht. Die Einleitung klärt uns auf über Leben und Schriften des Romanelli; eine vollständige Bibliographie über die gedruckten und handschriftlichen Nachlässe desselben ist für die Interessenten an der neuhebräischen Literatur von besonderem Werte. W. hat in diesem schönen Werke einen Beitrag zur Kenntnis des Romanelli, von dem er eine nähere Würdigung durch L. Blau (Budapest) anzukündigen in der Lage ist, und der neuhebräischen Übersetzungsliteratur gegeben und, wie der Herausgeber mit Recht hoffen darf, eine angenehme Lektüre für die Sprachkundigen, ein anregendes Übungsstück für die Sprachbeflissenen geschaffen.

**Adler, N.**, *Die Renaissance des althebräischen Leseunterrichts im Lichte der modernen Methode.* Eine didaktische Studie (31 mit 1 Taf. Fürth 1903, Rosenberg. *M* —.90).

***Holzhey, C.***, *Herkunft und Bedeutung der Endvokale u, i, a beim assyrischen Nomen und Verbum* (ZdmG LVII 751—765): Entstanden aus den ursprünglich voranstehenden gleichbedeutenden Deiktika hu, hi, ha, zuerst demonstrativ, dann als Artikel, später emphatisch, zuletzt ohne hervorhebende Bedeutung, wie im Assyr. Sucht nun durch interessante Deutung semitischer Formen hu, hi und ha als vorgesetzt, als gleichbedeutend ohne Geschlechtsunterschied (hi auch m.), ihre Enttonung und Nachsetzung zu erweisen; dann über die sprachgeschichtliche Begründung der verschiedenartigen Behandlung in den verschiedenen semitischen Dialekten.

***Guérinot, A.***, *De la valeur de l'expression* יהוה אלהים (Rev. de linguistique et de philologie comparée XXXVI 45—49): Nicht Appositionsverbindung, weil אלהים unbestimmter als יהוה. Wenn = „der wahre Gott", dann האלהים; der konjunktive Akzent deutet auf st. c. hin. Wie יהוה צבאות entstanden aus יהוה אלהי צ', so diese Formel aus יהוה אלהי אלהים = Jahwe, Gott der Götter.

***Wünsche, A.***, *Der Komparativ im Hebräischen im Lichte der arabischen Grammatik* (VB I 398—402): מִן des Komparativs bezeichnet den materiellen oder ideellen Ausgangspunkt beim Abschätzen, was Gesenius-Kautzsch und König in ihren Grammatiken nicht hinreichend hervortreten lassen.

***Nestle, E.***, *Zu den hebräischen Vervielfältigungszahlen* (ZdmG LVII 750): Zur Doppelsetzung bei Vervielfältigung verweist N. auf trigeminus, „dreidoppelt" (nicht sechsfach) u. a.

**Ungnad, A.**, *Über Analogiebildungen im hebräischen Verbum.* Beiträge zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Diss. Berlin (32 S.).

***Prince, J. D.***, *Le bouc émissaire chez les Babyloniens* (Jas sér. X, t. II, 133—156): Nach S. 147 findet sich Jer 4, 1 ein sehr interessanter Fall der Infigierung des kopulativen ו: מִפָּנַי וְלֹא תָנוּד = du brauchst vor mir nicht zu fliehen.

**Cassel, D.**, *Hebräisch-deutsches Wörterbuch*, nebst kurzer hebräischer Grammatik mit Paradigmen der Subst. und Verben. 7. Aufl. (IV, 360 u. 47. Breslau 1903, Handel. *M* 4.—).

**Brown-Driver-Briggs**, *A Hebrew and English Lexicon of the OT, with an Appendix containing the Biblical Aramaic.* 11. Lief. (88. Oxford, Clarendon Pr. 2 *s* 6 *d*).

**Kautzsch, E.**, *Die Aramaismen im AT untersucht* (vgl. BZ I 311. *M* 3.20): Bietet zum erstenmal eine systematische und erschöpfende Behandlung der Aramaismen, worunter K. Entlehnungen versteht, und zwar solche, die nicht in alter Zeit, sondern erst in späterer Zeit eingedrungen sind. K. ist sich stets bewufst, dafs er sich in Bezug auf die Sicherheit des Urteils Reserve auferlegen mufs, da so manche Ursprungsmöglich-

keiten in Rechnung zu ziehen sind. Infolgedessen wird das Urteil anderer in einzelnen Fällen differieren, wie z. B. E. Littmann in einer *Rez.* (AmJsemL XX 244—246) die Schwierigkeit zu wenig gewürdigt findet, daſs auch spätere Abschreiber solche Aramaismen verschuldet oder aramäische Schriftsteller die ihnen ungewohnte hebräische Schriftsprache verunstaltet haben können. Die lexikographische Anlage macht das Werk zu einem praktischen Hilfsmittel zur Ergänzung jedes hebräischen Lexikons.

***Praetorius, F.**, Über einige Arten hebräischer Eigennamen* (ZdmG LVII 773—782): Aus dem Vollnamen יְהַלְלְאֵל bildete sich der Kürzname הִלֵּל mit Ergänzung des Benannten als Subjekt. So von יִשְׁמָעֵאל der Name šamū', „der Erhörte"; eine Form fa'ul, die dann verselbständlicht lautlichen Abwandlungen zugänglich war: fa"ūl, רחום, fa'ūl ohne Änderung, fa'ū mit Abwerfung des letzten Konsonanten (שְׁמוּאֵל u. ä.), nach fa'ūl + el, nicht Kasusendung û; חֲמוּאֵל = אל + חמול; פְּנוּאֵל + אל; רְאוּבֵל, יְרוּשָׁלַם mit Gottesnamen šalem.

***Praetorius, F.**,* זְבוּלוּן (ZmdG LVII 794 f): עֲבִיד + al (suff. zur Bildung weiblicher und, wie hier klar, auch männlicher Karitativnamen gebraucht). Also Gn 30, 20ª richtig erratene Etymologie.

*<**Halévy, J.**,> Nabuchodonosor* (Jas s. X, t. II, 524 f): uṣur wurde ersetzt durch den hebr. Imper. נְבוֹ־; kudur assimilierte sich dem folgenden: Nabu-kodon-noṣor, die Form der LXX; vgl. נְבוּכַדְנֶאצַּר.

***Barth, J.**, Das aramäische ʿêth der 1. Pers. Sing. Perf.* (ZdmG LVII 771 f): Das ith der supralinearen Punktation ist sekundär. Nicht Epenthese (aus ḳaṭalti), sondern Analogiebildung nach Verb. ult. j.

## b) Text und Übersetzungen.

***X.**, Un papyrus hébreu pré-massorétique* (Rb N.S. I 242—250): Vgl. BZ I 312; II 93. Abbildung, Transskription, Beschreibung. Der Dekalog ist eine selbständige Ex-Rezension, welche beweist, daſs die LXX in ihrer Eigenart auf eine hebräische Vorlage zurückgeht.

***Gall, A. v.**, Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schmaʿ* (ZatW XXIII 347—351): Textabdruck und textkritische Noten. Hält auch gedächtnismäſsige Aufzeichnung und Einmischung von Ex-Lesarten für möglich.

**Hirschfeld, H.**, *Descriptive Catalogue of Hebrew Mss of Montefiore Library* (Ld., Macmillan. 5 *s*): Vgl. BZ I 89 f.

**Brockelmann, C.**, *Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Hss der Stadtbibliothek zu Breslau* (IV u. 53. Breslau 1903, Marcus): M. 1106. Pentateuch (Vers für Vers mit Targ. Onkelos wechselnd), Haphtaren und Hagiographen (ebenfalls mit Targ.). M. 1107. Proph. und Hag. mit Mass. M. 1109. Propheten und Hag. mit kleiner Mass.

***Ginsburg, C. D.**, The Hamburg Stadtbibliothek Codex No. 1* (Journ. of Philol. XXIX 126—138): Bei Kenicott Nr 615. Genaue Beschreibung des paläographisch und textkritisch wichtigen Ms: Parascheneinteilung, Raphe und Dagesch; eigenartige Setzung von ⸗ (נְקֻדָּה, שַׁלְשֶׁלֶת, זָקֵף, תְּרֵי, חֵי, מְהֻפָּךְ), Beispiele von Textvarianten und Randlesarten. Auch das Onkelostargum enthält instruktive Randlesarten, die G. verzeichnet.

***Kayserling, M.**, Une ancienne Bible Hébraïque* (RÉj XLVII, 131 f): Ein Bibel-Ms von der Universitätsbibliothek in Coimbra, vor 1418 geschrieben, nach Mendos dos Remedios, Una biblia hebraica da Biblioteca da Universidade de Coïmbra (4º. 15. Coïmbra, Impresa da Universidade), einst im Besitze des R. J. Abravanel.

**Ganzfried, S.**, קצת הסופר. Die Vorschriften über das Schreiben von Thorarollen, Tefilin, Mesusoth und der Esterrolle nebst erläuternden Noten u. d. T. לשכת הסופר. 3. Aufl. (4º. 4 u. 138 Bl. Bartfeld 1902, Verl. v. Jos. Ganzfried in Eperjes [Ungarn]. *Kr.* 3.—): Für Thoraschreiber bestimmt, aber auch von Wichtigkeit für diejenigen, die mit diesen Fragen sich zu beschäftigen haben (vgl. ZhB VII 162).

*Hyvernat, H., Petite introduction à l'étude de la Massore* (Rb XII 529—549): Vgl. BZ I 90. Sprache neuhebräisch und aramäisch gemischt; letzteres scheint das Galiläische zu sein. Gibt für weniger Eingeweihte eine grammatische Terminologie der Massora.

*Blau, L., Neue masoretische Studien* (JqR XVI 357—372): 1. Zur Buchstabenzahl der Heiligen Schrift und ihrer einzelnen Bücher — berechnet und nach massor. Hss verglichen (insbesondere Auseinandersetzung mit Ginsburg). 2. Zur Wortzahl der Bibel. 3. Zur Verseinteilung. Die Kritik, die B. hier an einzelnen untergeordneten Punkten der massor. Überlieferung übt, mufs bei Verwertung von Ginsburgs Einführungswerken in den MT wohl beachtet werden.

*Wünsche, A., Einige Lesarten des sog. Targum Jonathan zu den Propheten* (VB I 274 f).

*Weiss, M., Ein interessantes Targumfragment in der Geniza* (Magyar-Zsido Szemle 1903, Nr 4).

**Holtzmann, J.,** *Die Peschitta zum Buche der Weisheit* (XII u. 152. Freiburg, Herder. *M* 4.—): Ist eine erschöpfende Behandlung der Fragen, die sich der Textkritiker angesichts der Pešittho des Buches stellt, und bildet insofern eine Vorarbeit für die Beurteilung des gegenwärtigen Bestandes und für Wiederherstellung des ursprünglichen Textes der Peš. Auch die Übersetzungsart der P. vergifst H. nicht zu charakterisieren. Als Grundlage diente der griechische Text, was gegen Margoliouth ausführlich dargetan wird. Gröfseres Interesse erweckt die Textgeschichte, insbesondere die Beziehung zur Syrohexapla, die ohne Einfluſs gewesen und zur Vet. Lat., die mit dem Syrer auf eine Vorlage zurückgehen und von ihm auch nachträglich noch beeinflufst worden sein soll. Eine Nachlese an Korrekturen, Ergänzungen und neuen Auffassungen wird keine allzu reichen Ergebnisse liefern, immerhin noch von Nutzen sein und manche berührte Frage beeinflussen. Die Andeutungen über Tendenz und Zeit der Übersetzung zu Ende zu behandeln, dürfen wir von H. als Zugabe und Fortsetzung seiner wertvollen Studien wohl noch gelegentlich erhoffen.

*Ugolini, M., Il Ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del VT di Giacomo d'Edessa* (Ochr II 409—420): Beschreibung der Hs; sie enthält Ez mit Ausnahme von 1, 1—15; 16, 48—17, 9; 19, 12—20, 12; 20, 40—47; 21, 24—29; 27, 21—29; 29, 14—19; 35, 9—15; 36, 20—34; 37, 20—26; 39, 1—15; 46, 14—48, 35. Mischung der Lesarten aus Peš. und Syrohex., Ähnlichkeit mit andern Fragmenten, Arbeitsweise, Beziehung zu andern bekannten Werken stellen die Herkunft von Jakob von Edessa sicher. Insbesondere bildet die Vat. Hs mit Brit. Mus. 60 und Paris. Nat. Bibl. 27 ein Ganzes.

*Schmiedl, A., Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung* (MGWJ XLVII 149—153): IV. Aphorismen. Vgl. BZ I 91 314.

*Poznanski, S.,* notiert ZhB VII 185[1] zu den bisher bekannten Zitaten aus Saadjas Komm. zu den 12 kleinen Propheten noch Joel 1, 2, das in einem fragmentarischen Kommentar zu Os und Joel (Ms Bodl. 2629[7]) angeführt wird. Aus Schechters Saadjana, Fragm. Nr XXXVII (ein Bibliothekverzeichnis), entnimmt er einen neuen Beweis für die Existenz eines Saadjanischen Komm. zu Est. Ms Bodl. 2655 enthält den Anfang einer Übersetzung und eines Kommentars zu Est, die im Katalog (Suppl. col. 46) dem Saadja zugewiesen werden.

**Galliner, S.,** *Saadia Al-fajjûmis arabische Psalmenübersetzung und Commentar* (Psalm 73—89). Nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Hs herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. Diss. Erlangen 1903 (81 S.).

*Nestle, E., Die grofse Cambridger Septuaginta.* Sep.-Abdr. a. d. Verh. d. 13. internat. Or.-Kongr. 1902. Sect. V (8. Leiden 1903, Brill): Berichtet über die darüber geführten Unterhandlungen und die Resolution, welche die Wünsche der Interessenten den Herausgebern übermittelt.

**Nestle, E.,** *Septuagintastudien IV.* Wissensch. Beil. z. Progr. des ev.-theol. Sem. Maulbronn (4°. 24. Stuttgart 1903, Vereins-Buchdruckerei): Allerlei interessante textkritische und sachliche Notizen, nach Art der früheren Studien, zu Ps 16 (17), 19, zum Gebet Manasses', Buch Tobias (Sin ist ursprünglicher als die übrigen Texte; Zustimmungen zu dieser These), Buch Baruch (Geschichte des gedruckten Textes, schliefst sich Thackeray an, der Jer II und Bar von derselben Hand herrühren läfst), Brief des Jeremia und einiges zum Text von 2 Makk.

**Rahlfs, A.,** *Septuaginta-Studien.* 1. Heft: *Studien zu den Königsbüchern* (88. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 2.80): Bietet eine auf Durcharbeitung des gesamten hsl Apparates beruhende Erörterung zur Textkritik der LXX. Hs 82 hat einen aus Lucian und LXX gemischten Text, im wesentlichen verursacht durch Ersetzung einzelner Blätter und Doppelblätter aus einer andern Hs. Diese Beobachtung führt zu Korrekturen an Lagardes Text. In der LXX-Hs der Baseler Universitätsbibliothek B. VI. 22 entdeckt R. die Quaestiones in II. Rg et Par von Theodoret und vermag auf Grund dieser Hs die Differenzen zwischen Theodoret und Lucian bedeutend zu reduzieren. Theodoret nähert sich mehr den Hss 82 93 (127) gegen 19 108. Ebenso ins einzelne gehend und von interessanten Ergebnissen ist R.s Behandlung der Origeneszitate. Die Hexapla zu Rg stamme aus 235—240. Übrigens hat Origenes neben den Zeichen noch unbezeichnete Korrekturen vorgenommen. R. macht den weitgehenden Schlufs: alle spezifisch hexaplarischen Lesarten seien solche Korrekturen von Origenes. Die vorhexaplarische LXX, wie sie uns Origenes erkennen läfst, bildet mit B und Aeth eine Textklasse. Diese Schrift gibt einen Begriff davon, wie sehr noch die Vorfragen der LXX-Textkritik einer Lösung oder methodischen Untersuchung ermangeln. Mögen bald weitere Beiträge diesen Mangel in gleich gründlicher Weise beseitigen helfen!

***Calès, J.,*** *La Bible des Septante d'après l'édition de Cambridge* (Études XCVIII 556—561): Referat über Swetes Ausgabe und „Introduction".

**Heinrici, C. F. G.,** *Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen* herausg. und unters. Nebst zwei Schrifttafeln (Beitr. z. Gesch. u. Erkl. des NT. IV. 4°. 32 u. 36. Lp., Dürr. *M* 3.—): Fast 24 Ps enthaltend: 30, 5—14²; 18—25; 31, 1; 32, 18²—33, 9¹; 33, 13—34, 2; 34, 9²—17; 34, 24—35, 3; 35, 3—55, 14. Gehört ins 4. Jahrh., kursiv. Bei Ps 40 ist kein neuer Buchanfang. 400 Lesarten, deren Hälfte λ eigentümlich ist. Freie Textbehandlung zeigt sich. Stellt sämtliche Eigentümlichkeiten zusammen. Bietet den von Origenes nicht rezensierten Text. Gibt auch noch Kunde von einem 2. Ps-Fragment Nr 171 der Leipziger Papyrussammlung Ps 118, 27—45¹. Rückseite wohl 45²—63¹, und druckt den Text ab.

***Winstedt, E. O.,*** *Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library I* (PSbA XXV 317—325): Bieten wenig Neues. Gn 7, 13—20 (von den bisher bekannten 2 Texten abweichend); Paraphrase zu Ex 18 und 1 Sm 16, 14—16; Ps 31, 6—7. 10—13. 14—17. 19—23; 106, 5—10. 15—20.

***Oesterley, H. M.,*** *The Old Latin Texts of the Minor Prophets* (ThSt V 76—88 242—253): Bietet den Text von Os, Am, Mich nach Cod. Weingartensis und Wirceburgensis und gibt die Varianten hierzu aus Cyprian, Tyconius, Speculum, Lucifer usw., woraus er auch die Lücken der Codd. ausfüllt.

**Mühlau, J.,** *Zur frage nach der gotischen psalmenübersetzung.* Dissert. (IV u. 58. Kiel, Mühlau. *M* 1.—).

**Miniaturbibel.** Ausg. in Heften. Nr 8: *Das Buch des Propheten Jeremia* (12°. 43. Bonn 1903, Schergens. *M* —.30).

***Gallée, J. H.,*** *Zur althochdeutschen Interlinearversion der Cantica; Suueiga* (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Spr. u. L. XXVIII 265—270): Zu ebd. XXVII 504. Suueiga Hab 3, 17 kommt nicht blofs im Süden Deutschlands vor, sondern von der Nordsee bis zu den Alpen. Versucht eine etymologische Erklärung.

**Ebbinge Wubben, C. H.,** *Over middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament* (VIII u. 250. 's Gravenh. 1903, Nijhoff. *F* 2.50).

*Driver, S. R., Translations from the Prophets:* Jeremiah XVI. 10—XX. 18; XXX—XXXI. (Exp IX 104—120 174—185).

c) Text und Literarkritik.

*Weikert, T.,* O. S. B., *Ein zweiter Gang durch die Bibliothek der neueren Literatur für atl Textkritik* (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.- u. Zisterz.-O. XXIV 116—124 379—390 683—687).

**Scerbo, F.,** *Nuovo saggio di critica Biblica* (IV u. 34. Florenz 1903, Libr. editr.): Sep.-Abdr. aus Giorn. d. Soc. As.-It. XVI, Fortsetzung zu seiner BZ I 315 notierten Studie. Behandelt Is 63, 9 nach der Regenbogenbibel und weist ohne Schwierigkeit die Willkür der dort von Cheyne vorgeschlagenen Emendation nach. Auch hier bekennt er sich als ausgesprochener Gegner der Metrik (S. 9, besonders eingehend über Ps 2, 5). Die Bekämpfung der Bibelkritik, vor allem der metrischen Kritik macht S. sich zur Aufgabe für Leben und Sterben. Unser früheres Urteil gilt auch für diese Schrift: Der Kampf gegen die Willkür der Kritik ist berechtigt, die Willkür ist auch ein ziemlich allgemein verbreitetes Verfahren der Bibelkritiker; dafs aber S. damit ein wichtiges bibelkritisches Prinzip als unhaltbar dargetan, ist mit A. L. in der Rev. Critique, dessen sich S. u. a. gegen Ende seiner Studie zu erwehren hat, wohl nicht anzuerkennen.

*Lévi, J., Un problème de paléographie hébraïque* (RÉj XLVII 1—6): Sonderbares אה an einzelnen Stellen erklärt sich vielfach als unrichtige Auflösung eines ה durch Kopisten: Sir 7, 3 (st. חטא); 19, 4 (st. חמר). 16 (קה). Ez 18. 10—11 (חטאיה; da sind auch sonst in den andern Worten derartige Mifsverständnisse); 21, 20 (מיהרה); 18, 18 (aus dem ה von גזלה); Prv 18, 15 (הזק). Der Kopist nahm das gewöhnlichste Wort für das Abkürzungs-ה.

**Balmforth, R.,** *Bible from the Standpoint of higher Criticism: OT* (274. Ld., Sonnenschein. 3 *s* 6 *d*).

**Softley, E.,** *Theism under natural Law as related to OT Criticism and to the Theodicy of Lux Mundi* (12°. VIII u. 370. N. Y., Whittaker. ($1.50).

**Möller, W.,** *Are the Critics right?* Historical and critical Considerations against the Graf-Wellhausen Hypothesis. Transl. by C. H. Irwin. With Preface by Prof. von Orelli (Ld., Relig. Tract. Soc. 2*s* 6*d*).

*Lepsius, J., Die atl Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Erforschung* (Reich Christi VI 20—32): Vgl. BZ II 95 f. Glaubt, dafs unbewufst religionsphilosophische Motive die scheinbar archäologisch und literarkritisch vorgehende Pentateuchkritik gezeitigt haben. Hält die kritischen Anschauungen ihrem ganzen Umfange nach für unrichtig und persifliert die angenommene Fälschung des Dt. — *Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil* (ebd. 103—134): Behauptet die Existenz eines Zentralheiligtums seit der Sinaigesetzgebung in Silo (= Nebi Samwil, womit noch die neun andern Heiligtümer identifiziert werden). — *Der Text der Schöpfungsgeschichte* (Reich Christi VI 208—225): Die von der Kritik angenommenen zwei Schöpfungsberichte beseitigt L. durch Änderung der Textfolge. — *Textkritischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte* (ebd. 225—233). — Der sehr resoluten, aber der ruhigen Objektivität ermangelnden Opposition stimmen zu: *Jaeger, L., Biblizisten und Bibelkritik.* Offener Brief an Herrn Dr Lepsius (ebd. 145—165). — *Kähler, M., Zur atl Krise in der Theologie* (ebd. 165—168). — *Lepsius, J., Verbalinspiration und Textkritik:* Antwortschreiben an Professor D. Kähler (ebd. 168—180): Wahrt der Textkritik ihr Recht gegenüber ersterer. — *Lepsius, J., Ein menschlicher Tag* (Reich Christi VII 1—38): Verteidigt sich gegen die Vorwürfe, die wider sein Vorgehen gegen die Bibel in den „Reden und Ansprachen der 18. Allianzkonferenz zur Vertiefung

des Glaubenslebens" (24.—28. Aug. 1903) erhoben wurden. Mehr von persönlichem Interesse. — Ebenso die weiteren Aufsätze: *Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung?* (ebd. 39—53). — *Die Probe auf das Exempel* (ebd. 53—60). — *Eine Lobrede auf die Bibel* (ebd. 60—64).

**König, E.**, *Im Kampf um das AT. 2. H.: Atl Kritik und Offenbarungsglaube.* Vorträge (55. B., Runge. *M* —.90).

**Cheyne, T. K.**, *Critica biblica.* 4. *First and second Kings* (312—398. Ld., Black. 3 *s*): Vgl. BZ I 215, II 95. Nordarabien ist für C. der Ausgangspunkt zur Erklärung der israelitischen Geschichte, Jerahmeel das Losungswort für seine Textkritik. Die israelitische Geschichte hat sich im Negeb vollzogen, und dort mufs jeder geographische Name, sei es als Doppelgänger eines andern Namens oder durch textkritische Emendation, gefunden werden. So ist der Euphrat als Grenze von Salomos Reich im Negeb zu suchen. Jerahmeel ist durch die Abschreiber nur an vier Stellen belassen worden, sonst an mehreren tausend Stellen verändert worden, so dafs ein ganz schiefes Bild von Geschichte und Geographie entsteht. So hebt C. den Panbabylonismus durch eine exzessive Nordarabienhypothese, Winckler Mușri-Hypothese überbietend, aus dem Sattel und persifliert unbewufst die moderne textkritische Willkür durch seine Jerahmeel-Hypothese, der beste Weg, zur kritischen Nüchternheit zurückzuführen.

*Knieschke, Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt* (Ev. Kz LXXVIII Nr 3—5): Bekämpft die Aufstellungen W.s über den Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, die Priester und Leviten, die Ausstattung des Klerus.

**Cereseto, G. G.**, *Tre classi di dottori.* Questioni circa gli autori e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco (XVI u. 208. Monza 1903, Artigianelli): Zuerst erschienen als eine Reihe von Artikeln in Scuola cattolica 1902/3, sich anschliefsend an den bekannten Brief des Bischofs Mignot von Albi über die biblische Kritik. C. tadelt zunächst die Begriffsbestimmung für Kritik: die Unterscheidung des Wahren, als widerspruchsvoll, beanstandet die nachexilische Ansetzung der Ps durch Mignot auf Grund der Tradition, des Kanonabschlusses unter Esdras, der LXX und der Unsicherheit der inneren Gründe, tritt für salomonische Herkunft von Prv ein, findet die Annahme der Pentateuchkritik der Inspiration widersprechend. C. bewegt sich also auf dem Boden der streng traditionellen Exegese, während der Berichterstatter der Revista delle Reviste (II 9—16) den fortschrittlichen Standpunkt des Mignot u. a. zum seinigen macht.

*Ermoni, V., La méthode historique à propos de l'AT* (Ann. de phil. chrét. sér. 3, t. II [CXLVI] 425—429): Rez. über Lagranges so betiteltes Werk. Lobt es nach fortschrittlichem Inhalt und kirchlicher Gesinnung. Nur scheint ihm in manchen Punkten nicht hinreichende Klarheit zu walten.

*Cheyne, T. K., An Appeal for Higher Exegesis* (Exp IX 1—19): Über Text- und Literarkritik hinaus mufs man zu einer tieferen historischen Einsicht in das AT gelangen. Man mufs den politischen Charakter der Propheten mehr hervorheben; man mufs auf eine rein innere Entwicklung der israelitischen Religion, insbesondere in der prophetischen Zeit, verzichten. Äufsere Einflüsse Babels sind anzuerkennen und auf Grund seiner kühnen Textkritik auch solche von Nordarabien aus (Mușri, Ašur usw. in Nordarabien).

*Burr, E. F., To Christian Laymen: concerning „the Higher Criticism"* (BStdt N. S. I 140—151): Verurteilt denselben nach allen Richtungen und mit allen Gründen.

*Un professeur de Grand Séminaire, La bible, la science et l'histoire* (Annales de philos. chrét. sér. III, t. III, 310—324): Unterscheidet zwischen der von Gott gegebenen Bibel und den menschlichen Erklärern, zwischen der Bibel als religiösem Unterrichtsbuch und der Bibel, aufgefafst als In-

begriff alles Wifsbaren. Die Chronologie mufs gedehnt, die Geschichte des Menschen weiter zurückdatiert werden; die Paläontologie streitet wider die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungsgeschichte. Die Quellenscheidung EJPD steht kritisch im allgemeinen fest trotz mancher Unsicherheit im einzelnen. Der Hexateuch ist das Werk der prophetischen Periode, seine Zuweisung an Moses eine literarische Fiktion, um Reformen leichter Eingang zu verschaffen. Widersprüche der Bibel auf geschichtlichem Gebiete berühren nicht die von den heiligen Schriftstellern intendierte dogmatische und moralische Seite der Bibel.

*Aubert, L., Que reste-t-il de l'AT* (RThPh XXXVI 378—407): Die Literarkritik liefs dem AT seine bewunderungswerte Schönheit, auch historische Kritik hat seine interessante Geschichte nicht zerstört; auch sein religiöser Wert bleibt bestehen.

*S. L., De la sincèreté dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'AT* (Ann. de phil. chrét. CXLVI 207—213): Rez. über Königs so betiteltes Werk (vgl. BZ I 316). Mit K. findet der Verf. die Aufrichtigkeit im atl Unterricht gefordert. Diese bringt mit sich, in der Bibel Mythen, Legenden anzuerkennen mit dogmatischem oder moralischem Zweck. Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Er verlangt, dafs auch die Unterrichtsbibel apologetisch haltbar fundiert werde; er hofft, dafs die von K. versprochene Biblische Geschichte (1. la période purement légendaire [Mythes et Tradition]; 2. l'épopée [Les Israélites en Égypte jusqu'à Samuel]; 3. l'histoire [David à J.-Chr.]; bezüglich der Bezeichnung des ersten Teiles macht er Vorbehalt, weil nur der traditionelle Sinn dabei berücksichtigt sei) die Beachtung der Katholiken finde.

*Ryle, H. E., The OT in Teaching and Preaching, as affected by the more assured Results of Research* (ExpT XV 177—180): Der Prediger spürt in seiner religiös-moralischen Wirkenssphäre die moderne Bibelwissenschaft auf dem Gebiete der atl Theologie, der atl Moral, die historisch-evolutionistisch zu fassen sind, und in der messianischen Prophetie, die als Detailweissagung unhaltbar ist. Der Lehrer wird durch den modernen Kritizismus viel mehr beeinflufst in naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, religionsvergleichenden, literarischen, kanonischen Fragen.

*Curtis, E. L., The OT in religious Education* (BW XXII 424—435).

### d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

**Tiele's** *Kompendium der Religionsgeschichte*, übersetzt von F. W. T. Weber. 3. deutsche Aufl., durchges. und umgearb. von N. Söderblom (12°. XII u. 426. Breslau 1903, Biller. *M* 4.60): Reiche Literaturangaben bei jedem Abschnitt, fortgeführt bis auf die neueste Zeit. Im Kapitel über die Religion der Westsemiten (S. 116 ff) behandelt er auch die israelitische Religion nach den herkömmlichen kritischen Prinzipien.

**Curtiss, S. J.,** *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Mit Vorwort von W. W. Grafen Baudissin (XXX u. 378 mit Ill. u. Karten. Lp. 1903, Hinrichs. *M* 9.—).

**Curtis, W.,** *To-day in Syria and Palestine* (529. N. Y., Revell. *Fr* 11.—).

*Curtiss, S. J., Some religious Usages of the Dhûb and Ruala Arabs and their OT Parallels* (Exp IX 275—285): Zur Bestätigung seiner bekannten Ansicht (BZ I 93) findet er Parallelen in der Monolatrie. Abstammung von ihrer Nationalgottheit, kriegerischen Charakter ihrer Gottheit, Opfer, Orte zur Gottesverehrung, Begriff der Sünde als rituelles Versehen, Blutvergiefsung, Erstlingsopfer, Frühlingsopfer = Pascha.

*Bezold, C., Babylonisch-Assyrische Religion* (Arch. f. Religionswiss. VII 193—211): Referat über die 1902 und 1903 erschienene, ganz oder teilweise den Gegenstand behandelnde Literatur.

**Jastrow, M.,** *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 5. Lief. (S. 305—384): Vgl. BZ II 96.

**Martin, F.**, *Textes religieux assyriens et babyloniens.* Transcription, traduction et commentaire (XXVIII u. 336. P. 1903, Letouzey. *Fr* 12.—): Die von J. Craig, Assyrian and Babylonian religious Texts etc. I (1895) in Autographie dargebotenen Texte erhalten wir hier in Transkription und Übersetzung. Zugleich ergab die nochmalige Durcharbeitung und Kontrolle eine Korrektur gar mancher Versehen Craigs. Die Publikation ermöglicht die Verwertung dieser gut ausgewählten Texte für weitere Kreise und erleichtert auch für Fachleute bedeutend das Studium der babylonisch-assyrischen Religion aus den Quellen. Wie vielseitig die Ergebnisse hierfür sind, zeigt der kurze Auszug, den M. in der Einleitung gibt: über das Pantheon, die Kultpersonen, die Zeremonien u. a. erhalten wir Aufschlufs, und M. versäumt es nicht, einzelnes noch eingehender zu behandeln (barû, בצר, Opfermaterial). Das höchste Interesse beansprucht die Beziehung zur Bibel, die M. kurz durch Anführung der Parallelstellen beleuchtet. Den Text und die Transkription begleitet M. mit einem sachlichen und sprachlichen Kommentar. Nach beiden Richtungen hin kommt M. auch der bequemeren Verwertbarkeit der Texte entgegen durch ein eingehendes Lexikon, das eine Ergänzung der vorhandenen Lexika bedeutet, und durch ein Namenregister. Der angesehene Lehrer am Institut catholique in Paris hat durch dieses Werk sowohl der Assyriologie wie der biblischen Exegese einen grofsen Dienst erwiesen.

**Hrozný, F.**, *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* (Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 5. 128 m. 13 autogr. Taf. B. 1903, Peiser. *M* 8.—): Enthält wichtiges Material für die babylonische Religionsgeschichte. In § 4: „Oannes, Dagan und Dagon" behandelt H. das schwierige Thema der Fischgötter im alten vorderasiatischen Orient. Oannes der klassischen Überlieferung = Ḫanni im Babyl., Odakon = Udaki (st. U-ki-di-a). Der babylonische Dagan ist nicht = Odakon, hat auch keinen Fischcharakter. Das Wort ist entlehnt vom Dagon der Philister, der infolgedessen auch kein Fischgott ist. דגן ist vielmehr Getreidegott.

***Nestle, E.**, Baal tetramorphos.* Sep.-Abdr. aus d. Verh. d. XIII. internat. Or.-Kongresses zu Hamburg 1902. Sektion V (2 S.): Vgl. BZ I 112. Hier genauer die interessanten Belege. Auch Nestle, Septuagintastudien IV (ob. S. 315) 7 f 23 berührt das Thema.

**Todd, J. C.**, *Politics and Religion in ancient Israel.* An Introd. to the Study of the OT (352. Ld., Macmillan. 6 *s*).

**Giesebrecht, F.**, *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt 52. IV u. 132. Lp. 1903, Teubner. *M* 1.—).

***Zöckler, Gegen den Evolutionismus auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, insbesondere den atl* (Bew. d. Gl. XL 2).

**Nielsen, D.**, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung* (VI u. 223 mit 42 Abb. Strafsburg, Trübner. *M* 5.—): Der Gottesbegriff ist verinnerlicht, kontemplativer bei den Steppenvölkern als bei den ackerbauenden Babyloniern, die infolge ihrer Tätigkeit auf die Astralreligion hingewiesen wurden. Der Mond wurde, weil ein Handelsvolk bei Nacht meist reisen mufste, astrales Symbol des obersten Gottes.

**Fremont, G.**, *Les Principes. T. V: La Providence, l'immortalité de l'âme, la révélation, le monothéisme et le messianisme juifs* (P., Bloud. *Fr* 5.—).

***Paton, L. B.**, The Religion of the post-exilic Prophets* (BW XXII 258—267): Dt ist ein Kompromifs zwischen der alten Religion und dem Prophetismus. Letzterer verlor in der Folgezeit seinen ethischen Charakter zu Gunsten einer ritualistischen Richtung.

***Matthieu, J.**, Jahwe und die Natur.* Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (Schw. theol. Zeitschr. XX 193—203): Schlufs. Vgl. BZ II 97. Weltuntergang und Neuschöpfung. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Naturanschauung.

**Westphal, A.**, *Jéhovah.* Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israël. Fasc. 4 (195—258. Montauban): Vgl. oben BZ II 97.

*Kerswill, W. D., OT Salvation—through Faith* (BStdt VIII 147—153): Vgl. BZ I 316.

*R. P., Les Israélites croyaient-ils à la vie future?* (L'Univers israélite 26. Febr. 1904): Anfangs hielt man daran fest; später gab man diesen Glauben auf, um schliefslich wieder zu ihm zurückzukehren (nach Rev. du clergé fr. 15. März 1904).

**Bohn, F.,** *Der Sabbat im AT und im altjüdischen religiösen Aberglauben* (VII u. 97. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Die allgemeine Praxis der natürlichen Religion, bestimmte Tage religiös auszuzeichnen, hat auch Israel in seinem Sabbat als aszetischem Ruhetag befolgt. Durch die Offenbarung wurde dieser Tag und seine Feier vom anhaftenden Aberglauben befreit und unter die Gesichtspunkte Jahwes und der Schöpfung gestellt. Seit Esra wurde diese echte Sabbatsfeier durch heidnischen Aberglauben infiziert, was sich besonders in den talmudischen Sabbatssatzungen zeigt (nach ThLbl XXV 50 f).

*Matthes, J. C., Zoenoffers* (Teylers Th. Tijdschr. 1904, 69—92).

*Eerdmans, B. D., De groote verzoendag* (Th. Tijdschr. Jan. 1904, 17—41): War das Neujahrsfest des vorexilischen Sonnenjahres. Nach dem Exil hatte man ein Mondjahr (nach HJ II 638).

*Boehmer, J., Die Mission und das AT* (Stb II 4—29): So nahe das Volk des AT der Heidenmission gekommen ist, zur Ausführung ist sie nicht gekommen.

**Sayce, A. H.,** *The Hittites.* Story of a forgotten Empire. 3rd Ed. (170. Ld. 1903, Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

*Mahler, E., Beitrag zur Chronologie des Alten Reiches der ägyptischen Geschichte* (OrLz VII 3—8): Glaubte einen sichern Ausgangspunkt für diese Periode zu finden in einem Texte der Grabkammer in der Pyramide des Merenra$^{c}$ I., was *Spiegelberg, W.* (ebd. 45 f) negiert, da M. sich auf die veraltete Übersetzung von Brugsch stütze.

**Lindl, E.,** *Cyrus.* Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt. Mit 1 Karte und 98 Abb. [Weltgeschichte in Karakterbildern] (gr. 8°. 121. München, Kirchheim. *M* 4.—): Eine gedrängte synchronistische Zusammenstellung aller Einzelkenntnisse der babylonisch-assyrischen und ägyptischen Geschichte sowie der Geschichte der mit ihnen in Berührung kommenden Völker. Mit Sorgfalt und Sachkenntnis bucht L. Grofses und Kleines, Bedeutendes, aber auch Minutiöses, was uns auf diesem Kulturgebiet entgegentritt. Besonders werden die Berührungspunkte mit der Bibel hervorgehoben, um dem Tagesinteresse der Babel-Bibelfrage zu dienen. Was ich für eine weitere Auflage anders wünschte, wäre dies: statt des etwas mechanisch geratenen Nebeneinander eine organische, ineinander verwebende Darstellung; dadurch hätte die Zusammenfügung einer Unsumme von Einzelheiten an übersichtlicher Lesbarkeit gewonnen; die Erwartungen, die der Untertitel erweckt, würden dann eher erfüllt werden. Eine Annäherung an Bezolds *Ninive und Babylon* (2. Aufl. 149 S. mit 107 Abb.; vgl. BZ I 317), dem L.s Cyrus an Reichhaltigkeit des Materials voransteht, an guter Auswahl der Illustrationen ungefähr gleichkommt, dürfte sich in diesem Punkt empfehlen. Der Haupttitel scheint ein Kompromifs disparater Dinge zu sein. Den Totengräber dieser Kulturwelt der Darstellung des pulsierenden Lebens des alten Orients mit seinen mannigfachen hervorragenden Vertretern als Signatur voranzustellen, finde ich durch die wenigen Zeilen S. 4 und durch den Symbolismus S. 94 nicht hinreichend gerechtfertigt. S. 12$^{a}$ Z. 7 lies „Seleuzidenära" (st. „Arsacidenära").

**Guthe, H.,** *Geschichte des Volkes Israel.* Grundrifs d. theol. Wiss. 14. 2. Aufl. (XV u. 354 mit 2 Karten. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): Eingeschaltet ist § 1b (nicht 1a, wie die Vorrede angibt): Die mythologische Legende im AT (S. 7—13). Er wendet sich gegen das „astralmythische Schema", das Winckler der israelitischen Geschichte aufzwingt. Jensens

Verwertung des Gilgamiš-Epos für die Erklärung der israelitischen Geschichtsdarstellung unterstellt G. keiner Kritik.

**Taaks, G.**, *Atl Chronologie* (117. Ülzen, Selbstverl. *M* 4.50).

**Sillevis Smit, P. A. E.**, *Uit de springader Israëls.* Dertien leerredenen over de stammen Israëls (VIII u. 283. Amsterdam 1903, Höveker. *F* 1.90).

**Färber, R.**, *König Salomon in der Tradition I.* Diss. Strafsburg 1902 (XI u. 70 S.).

**Adler, E. N., et Seligsohn, M.**, *Une nouvelle chronique samaritaine.* Texte samaritain, transcrit et édité pour la 1ère fois avec une trad. franç. (IX u. 116. P. 1903, Durlacher): Vgl. BZ I 96.

*Winckler, H., North Arabia and the Bible:* A Defence (HJ II 571—590): Gegen Cheyne (vgl. BZ II 101). Von den vier angenommenen Muṣri handelt W. hier vom nordarabischen Muṣri, in Assyriologenkreisen nur von Jensen bisher bestritten und neuestens auch von W. Budge, History of Egypt, wogegen W. sich hier wendet. W. will seine Aufstellungen unterschieden wissen von Hommels und Cheynes Ansichten. Über eine neue polemische Beleuchtung der Frage kommt W. hier nicht hinaus. Die Lesung einer Asarhaddon-Inschrift mit der Erwähnung von Muṣri und Miṣri kann er gegen B. nur schwer verfechten.

*Halévy, J., Muṣur, Muṣri et Meluḫḫa* (Rsém XI 301—322): Arabia Petraea und ein Teil der arabischen Küste des Roten Meeres mag vom souveränen Ägypten den Namen Muṣur möglicherweise getragen haben; es mag auch neben dem afrikanischen Meluḫḫa ein arabisches gegeben haben; H. leugnet aber ein mächtiges, von Minäern aus Jemen gegründetes Reich Muṣur, das mit Juda in politischen Beziehungen gestanden. Gegen Winckler, der einzelne Stellen mit מצר und כוש auf Arabien bezieht; H. bestreitet auch die vorgekommene Verwechslung des arab. مصر mit Ägypten. Spottet über die beiden Schulen der höheren Kritik, die deutsche, die Muṣri-Meluḫḫa, und die englische, die das Volk Jerahmeel geschaffen.

**Smith, R.**, *Kinship and Marriage in early Arabia.* 2nd Ed. by St. A. Cook (Ld., Black. 10*s* 6*d*): Enthält Korrekturen des Autors und Noten von J. Goldzieher, A. A. Bevan und dem Herausgeber. Nimmt viel Rücksicht auf die Bibel; so werden aus der Gn über 20 Stellen beigezogen (nach JthSt V 305 f).

**Boscawen, W. St. C.**, *First of Empires: „Babylon of the Bible" in Light of latest Research* (386. Ld. 1903, Harper. 10*s* 6*d*).

*Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins* VI: *Le peuple de Sir'alai vaincu par Salmanasar* (RÉj XLVII 23—31): Die Namen der Monolithinschrift des S. nebst parallelen Inschriften, die Palästina betreffen, werden erörtert. Sir'alai ist Israel auch vom Standpunkte der Geographie aus; sein Wohnsitz in der Bekaa.

**Wachter**, *Wo liegt das salomonische Goldland Ophir?* Aus Zeitschr. f. Naturw. (18. Stuttgart 1903, Schweizerhart. *M* —.40).

*Musil, A., Moab.* Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab. Sep.-Abdr. aus dem Anzeiger der philos.-hist. Kl. der k. Ak. d. W. in Wien. 2. Dez. 1903, Nr XXV (7 S.): Begleitnotiz bei Übersendung der fertiggestellten Karte. Verbreitet sich besonders über die Flufsgebiete und exemplifiziert seine Identifikationen von überlieferten Namen mit den von ihm gefundenen Stätten. Das vielversprechende Werk ist in Bälde zu erwarten. — *Edom.* Voranzeige über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (ebd. 7. Januar 1904, Nr I): Auch Edom hat der kühne Forscher durchsucht — die Gefahren und Opfer seiner Reisen schildert M. kurz und eindrucksvoll —; Frucht davon ist die erste ausführliche Karte von Edom. Hier gibt M. vorläufig kurze Angaben über das in kurzem erscheinende, die Karte erläuternde Werk über seine Forschungsreisen in Edom.

**Mommert, C.**, *Topographie des alten Jerusalem II: Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah* (VIII u. 305 mit 5 Taf. Lp. 1903, Haberland. *M* 7.—): Bespr. oben S. 301.

*Macalister, R. A. St., Dajûn and Beth-Dagon and the Transference of Biblical Place-Names* (PEF XXXV 356—358): Ein erhaltener biblischer Name kann aus verschiedenen Gründen übertragen worden sein und mufs deshalb durch andere Beweise gesichert werden. So geschah eine Übertragung mit Beth-Dagon, Maresha, Ekron.

*Germer-Durand, J., Bethsoura* (Echos d'Orient VI 290—292): Hält gegen Rb Juli 1903 seine frühere (vgl. BZ II 88) Identifizierung von B. der Makkabäer mit dem gegenwärtigen Jerusalem aufrecht (nach Bessarione s. II, t. V, XXXIX).

*Duncan, G. S., Archaeology and the OT* (BW XXII 116—128): Schildert und exemplifiziert den mannigfachen Ertrag, den das AT der Archäologie zu verdanken hat.

**Weil, R.**, *Inscriptions égyptiennes du Sinaï* (19. P. 1903, Leroux).

*Cook, St. A., Notes on Semitic Inscriptions I* (PSbA XXVI 32—35): Leitet eine Serie von Untersuchungen ein mit Hervorhebung der Bedeutung, die diese Materialien für Herkunft des Alphabetes, aramäische Dialekte usw. besitzen.

**Bruston, C.**, *L'Inscription de Siloé et celle d'Eshmoun-Azar* (15. P., Fischbacher).

**Bruston, C.**, *Études phéniciennes, suivies de l'Inscription de Siloé* (80. P. 1903, Fischbacher).

*Porter, H., Another Phoenician Inscription from the Temple of Eśmun at Sidon* (PEF XXXV 333—335): Kürzer als die übrigen Inschriften (7), die dort gefunden wurden, und weicht in einigen wichtigen Punkten ab.

*Lagrange, M.-J., Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun* (Rb XII 410—419): Beschäftigt sich mit der in diesem Betreff neu erschienenen Literatur, mit neuen Beobachtungen und Funden. Vgl. BZ I 320, wozu nachzutragen ist: Bruston, C., der sich in La vie nouvelle 20. Dez. 1902 damit beschäftigt.

*Lidzbarski, M., Südarabische Inschriften* (Eph. f. sem. Epigr. II 62 ff): Spricht sich u. a. gegen die Ansätze Webers (Mitt. d. Vorderas. Ges. VI [1901] 1—60) für das Alter der minäischen Inschriften aus; man dürfe nicht über das 8. Jahrh. v. Chr. zurückgehen.

*Vincent, H., Notes d'épigraphie palestinienne* (Rb XII 605): Gibt u. a. Kunde von einer Gemme mit Trennung der Worte durch Querstrich, Abbrechung eines Wortes über die Zeile, mit dem biblischen Namen שמע.

*Musil, A., Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. CXLVII. 10 S. mit 7 Abb.): Abbildung, Umschrift, Nachweis von sieben samaritanischen Inschriften, die, zum Teil über das 11. Jahrh. zurückreichend, an den Wänden eines Bethauses als Verse aus den Perikopen hergestellt sein mochten.

*Todd, J. C., On the „aristocratic" Character of the OT* (Exp IX 129—132): In den alten Staaten zählte nur die Aristokratie, nicht das Volk. In Israel war es nicht anders: die Propheten rügen die Verbrechen der Reichen, das Dt war ein Gesetzbuch für die Aristokraten, Exil und Rückkehr betraf nur die Aristokraten.

*Macalister, R. A. St., Fifth quarterly Report on the Excavation of Gezer* (16 May—15 August 1903) (PEF XXXV 299—322). — *Sixth quarterly Report on the Excavation of Gezer* (PEF XXXVI 9—26): Fortsetzung der Arbeit ohne besonders wichtige Funde.

*Wellhausen, J., Zwei Rechtsriten bei den Hebräern* (Arch. f. Religionswiss. VII 33—41): משח heifst nicht eigentlich salben, sondern ursprünglich mit der Hand streichen, ein Akt der Huldigung, zu verstehen an denjenigen Stellen, wo eine Mehrzahl den König „salbt". Öl, verwendet

bei der Königssalbung, kann W. in seiner Symbolik noch nicht verstehen; vielleicht durch die Ägyptologie zu lösen. — Ruth 3, 9. Ez 16, 8 beruhen auf der auch sonst vorkommenden Sitte (Beispiele aus dem Arabischen werden beigebracht), durch Bedeckung mit einem Kleide Eigentums- und daraus resultierenden Schutzanspruch an Personen zu bekunden.

*Oesterley, W. O. E., A great Heap of Stones* (ExpT XV 47f): Führt sechs Erklärungsgründe an für die Sitte, Steine an einem Orte aufzuhäufen, von denen nur der erste Grund: Ausdruck des Abscheues, einige Wahrscheinlichkeit aufweist.

*Doutté, E., Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc* (39. Alger 1903): Sep.-Abdr. aus dem im Drucke befindlichen Gesamtwerke: Voyages d'études au Maroc. Der Gebrauch, Steinhaufen an Wegen und auf Bergspitzen zu errichten, gehe zurück auf die Absicht, befürchtetes oder innewohnendes Übel zu übertragen; so schon Tylor und Frazer (nach Arch. f. Religionswiss. VII 275).

**Weyl, A.**, *Die Bedeutung des Hauses im atl Erziehungsplan.* Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. Schulprogr. der israel. Realschule zu Frankfurt a. M. (27 S.).

*Creighton, C., Indications of the Hachish Vice in the OT* (Janus Mai—Juni 1903): Auf eine Art Opiumgenufs führt C. Sauls Krankheit zurück. Er verweist auch auf Ct 5, 1. 1 Sm 14 (Jonathans Genufs von Honig im Walde) (nach ExpT XV 148 f). — *Little, J. A. St., Was Saul a Hachish-Eater* (ExpT XV 239): Hält רבש יעהה für „Cannabis sativa". Will auch das Sprichwort: „Ist auch Saul unter den Propheten?" hierher ziehen.

**Gressmann, H.**, *Musik und Musikinstrumente im AT* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten von A. Dieterich und R. Wünsche II, 1. 32. Gieſsen, Ricker. *M* —.75): Mosaikartige Zusammenstellung mit Verweis auf Griechenland.

**Schiaparelli, G.**, *L'astronomia nell' antico testamento* (16°. III u. 196. Mailand 1903, Hoepli. *L* 1.50).

## e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

### α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

**Pelt, J.-B.**, *Histoire de l'AT. I.* 4e éd. (12°. LVIII u. 357 mit 2 Karten. P., Lecoffre. *Fr* 3.—): Beruft sich noch auf Schöpfers Geist und Einfluſs, unter dem die drei ersten Auflagen in die Welt gegangen. Das Werk ist aber über das Schöpfersche Prototyp hinausgeschritten in Anlage und Anschauungen. Darum ist der Name aus dem Titel mit Recht verschwunden. Die neueste Literatur, namentlich die französische, findet ausgiebige Verwendung. Loisy, Lagrange, Hummelauer werden zitiert, aber dem konservativen Charakter eines Lehrbuches will P. deshalb nichts vergeben. Vielleicht ist er doch auch für ein Lehrbuch etwas zu vorsichtig gewesen, und P. zeigt Ansätze, die ihn ohne Schwierigkeit in das Lager der katholischen Kritik hinüberführen können. Es ist zu viel, der Kritik mathematische Beweise abzuverlangen, wo es sich um geschichtliche Wahrheiten und literarische Beurteilung handelt. Reicher Inhalt und gute Methode machen das Werk sehr empfehlenswert.

**Smith, H. P.**, *The OT History.* The internat. theol. Library (XXV u. 512. Edinburgh 1903, Clark. 12*s*): Zur Charakteristik des Standpunktes sei angeführt: Ein israelitischer Stamm mag in Ägypten gewesen sein, den ein religiöser Führer herausgeleitete. In Kadesch schloſs er den Bund mit dem Sinai-Gott. Ein aus Arabien nach Palästina ziehender Stamm vereinigte sich mit ersterem (nach ExpT XV 190 ff).

**Barnicott, O. R.**, *OT History.* The Temple Series of Bible Handbooks (18°. XII u. 138. Ld., Dent. 9*d*).

**Zapletal, V.,** O. P., *Alttestamentliches* (VIII u. 191. Freiburg i. Schw. 1903, Univ.-Buchh. *M* 4.—): Kurz und bündig in Erklärung und Polemik zeigt sich Z. in den hier auswahlsweise zusammengestellten Früchten seiner exegetischen Studien. Wo ein sicheres Resultat nicht zu gewinnen ist, begnügt er sich mit der wahrscheinlichsten Hypothese. Seine nüchterne Auffassung bewahrt ihn ebenso davor, der Überlieferung folgend, zu viel hinter dem Text zu suchen, als auch der Kritik sich unbesehen in die Arme zu werfen. 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gn 1, 26 f): es ist in der vernünftigen Natur des Menschen zu suchen. 2. Das Strafgericht nach dem Sündenfall (Gn 3, 14—19). 3. Der Segen Jakobs (Gn 49, 2—27): שִׁית=שׁוּת; Textherstellung mit Hilfe der Metrik und Übersetzung. 4. Das Ephod. 5. Das Gelübde Jephtas: er hat ein Menschenopfer gelobt und dargebracht, was einzig dem unmittelbaren Wortlaut der Stelle entspricht. 6. Lobgesang der Anna (1 Sm 2, 1—10): die Herkunft des Liedes behandelt er etwas zurückhaltend. 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan (2 Sm 1, 18—27), zu V. 21 vgl. auch ThQ 1903, 154 f. 8. Der 2. Psalm: Das Anagramm נסך ist doch nicht so unbekannt (S. 137), allerdings selten anerkannt. 9. Das Sela in den Psalmen: Musikeinsatz, sekundär Zeichen zu liturgischer Prostration und als Strophenzeichen = assyr. sullu. 10. Die Parabel vom Weinberg (Is 5, 1—7): vgl. auch Rb VIII 40 ff. 11. Der Spruch über Moab (Is 15 u. 16): zu S. 175 wäre auch noch zu nennen die BZ I 97 s. nom. Cooke zitierte Notiz. 12. Zur natürlichsten Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes: Verteidigung seines Werkes hierüber (vgl. BZ I 194 ff) besonders gegen J. Mader, Schweizerische Rundschau III 171 ff.

**Soldi-Colbert de Beaulieu, E.,** *La Langue sacrée. L'Arbre de la science. Origine de l'écriture et de l'alphabet. La lettre S* (XV u. 161 mit 140 Abb. P. 1903, Leroux. *Fr* 7.50).

**Keep, M. J.,** *OT Lessons* (Ld. 1903, Allenson. 3*s* 6*d*).

*Wright, G. F., Dr. Driver's Rope of Sand* (BStdt N. S. I 151—157): Behauptet, dafs alle Gründe für nachmosaische Herkunft der ältesten Quelle des Pentateuchs auf zweifelhafter Erklärung beruhen.

*Trabaud, H., Les origines de la loi mosaïque* (RTh Ph XXXVI 281—307): Schildert Entwicklung des Begriffes und Umfanges der Thora nach kritischen Prinzipien.

*Murillo, L., Le Pentateuque et l'École néo-critique: autres altérations dans le „Liber bipartitus"* (Razon y Fé Jan. 1904).

*Vetter, P., Die literarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen.* Forts. (ThQ LXXXV 520—547): Vgl. BZ I 315. An die Spitze dieses Artikels stellt V. sein kritisches Bekenntnis: Aufzeichnungen des Moses über Wüstenzug und Satzungen. In der Richterzeit entstanden zwei Fassungen der Urgeschichten, eine poetische und eine prosaisch-nüchterne. Die Satzungen des Moses wurden fortgebildet, teils in Spezialsammlungen gesondert, so das Dt. Um die Zeit des Tempelbaues wurden die Quellenschriften zum Pentateuch mosaikartig nach Art der hebräischen Historiographie zusammengefügt, bis auch der Flufs des Textbestandes aufhörte durch Esras Tätigkeit. Schriftstellerisches Gesetz war es, den Namen Jahwe mit Heiden nicht in Verbindung zu bringen, in gewissen stehenden Verbindungen blofs einen bestimmten Gottesnamen zu gebrauchen, Elohim als metaphysischen, Jahwe als historischen Gottesnamen zu betrachten, im priesterlichen und prophetischen Stil Jahwe zu verwenden, in drei aufeinander folgenden geschichtlichen Stadien Jahwe selten, vorherrschend und dann wieder weniger zu gebrauchen (Perioden werden genauer geschildert). Zu diesen fünf literarischen Gesetzen kommen zwei stilistisch-ästhetische Rücksichten im Gebrauch der Gottesnamen: die beiden Namen im Parallelismus zu verwenden, durch den logischen Aufbau und Zusammenhang einer ganzen Perikope den Wechsel bestimmt sein zu lassen.

*Crawford, C. K., The Canon in the Time of Samuel. Was there one?* (BStdt VIII 339—345): Hält die mosaische Herkunft des Hexateuchs, seine Bezeugung in Sm für mindestens ebensogut begründet wie das Gegenteil; die mosaische Herkunft bestätigt auch die übrige Hl. Schrift.

*Thomson, H. C., An Exercise in Style* (BStdt VIII 351—354): In Gn 6—9 sowie 1—5 ist ein gleichmäfsiger Wechsel im Gebrauch von „Erde" und „Land" zu beobachten, was auf Identität des Verfassers von solchem Sprachgebrauch schliefsen läfst.

*Dahse, J., Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik* (Arch. f. Religionswiss. VI 305—319): Bezweifelt die richtige Überlieferung der Gottesnamen im MT; LXX scheint ihm den ursprünglichen Text zu bieten. Im MT ist eine Umwandlung des Gottesnamens in „Jahwe" vor allem nach Ex 6, 3 zu konstatieren. Im MT ist in einzelnen Perikopen der Name Gottes vereinheitlicht worden; die Perikopenteilung hat allerdings gewechselt, so dafs der Nachweis auf Grund des jetzigen Bestandes nicht mehr möglich ist. Auf den Einflufs der Perikopenredaktion legt D. entscheidendes Gewicht; er glaubt, dafs eine andere Lösung des Problems sich nahe legt als die neuere Urkundenhypothese.

**Fries, S. A.,** *Die Gesetzesschrift des Königs Josia.* Eine kritische Untersuchung (78. Lp. 1903. Deichert. *M* 1.80): Die Stärke dieser Schrift liegt in dem Nachweise, dafs Dt der Reform des Josias nicht in allweg entspricht. Die Zentralisierung sei weder im Dt noch bei Josias ausschliefslich zu suchen (Dt 12, 15 etwas mühsam danach interpretiert); die bekämpften במות in der nachjosianischen Zeit seien götzendienerischen Kulten geweiht gewesen. Ex 34 entspreche den Anforderungen von 4 Kg 22: es sei blofs ein Blatt (= כבד) gewesen, das durch Josias wieder aufgefunden wurde. Dt sei entstanden aus den Moses in den Mund gelegten Rechtsbelehrungen der Priester und Leviten, die, auf verschiedene Blätter verzeichnet, in der Zeit des Königs Ezechias zusammengefügt wurden zu einer מגלה. Letztere Aufstellung beruht hauptsächlich darauf, dafs Dt inhaltlich an alle Stämme sich richtet, und unter Ezechias sich das Bestreben geltend zu machen scheint, die Überreste Israels wieder zu gewinnen. F. betont selbst das Versuchartige, Hypothetische seines Ansatzes.

**Cullen, J.,** *The Book of the Covenant in Moab.* A critical Inquiry into the original Form of Deuteronomy (X u. 244. Glasgow 1903, Maclehose. 5*s*). Nicht, wie meist angenommen, Dt 12—26, sondern die Umrahmung ist das Ur-Dt = Buch vom Moabbunde. — Loisy in Rev. d'hist. et de litt. rel. IX 80 glaubt, dafs das Ur-Dt von C. ohne 12—25 unvollständig sei.

**Jeremias, A.,** *Das AT im Lichte des alten Orients.* Mit 145 Abb. und 2 Karten (XIV u. 383. Lp., Hinrichs. *M* 6.50): Näheres später.

**Zur „Babel-Bibel-Literatur". Delitzsch, F.,** *Babel und Bibel.* Ein Rückblick und Ausblick (75. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 1.—): Mit begründeter Selbstgefälligkeit kann D. den ungeheuren Erfolg seiner beiden Vorträge konstatieren. Seinem auch hier wieder angekündigten dritten Vortrage schickt er nun diese Abrechnung mit der Kritik voraus. Seine Thesen will er in vollem Umfange aufrecht halten. Scharf stellt er in Abrede, den Monotheismus Israels aus Babel hergeleitet zu haben. Moses verspricht er in einer eigenen Abhandlung aus dem Babylonischen zu erklären. Als abhängig von Babel betrachtet er jetzt präziser Urgeschichten und Sabbat; das übrige sind Parallelen, auch der Offenbarungsbegriff. Wunderlich und unfertig erscheint seine Auswahl eines biblischen Kanons auf Grund des religiösen Interesses, an dem die beizubehaltenden Bücher gemessen werden sollen. — An sonstiger Literatur zur Frage notieren wir: *Boehmer, J., Das AT im Lichte mesopotamischer Ausgrabungen* (Stb I 112—121 154—161 249—256 298—303 366—375): Eine

gute Übersicht über die hauptsächlichste Babel-Bibel-Literatur, mit kritischen Bemerkungen durchflochten. — **Buchholz, P.**, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und die biblische Urgeschichte* (Ref. Kz XXVI Nr 16—36): Behandlung der Hauptpunkte mit Darbietung des assyriologischen Materials usw. — **Candee, C. L.**, *Assyrian and Babylonian Archaeology and the OT* (BStdt VIII 169—176): Einige Beispiele, wo die biblische Erzählung durch Funde bestätigt wurde, zusammengestellt. — **Cöln, F.**, *Prinzipielles zur Babel- und Bibelfrage* (Pastor bonus Jan. 1904, 145—150). — **Eibach, R.**, *Unser Volk und die Bibel.* Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit (59; 39. Gießen 1903, Ricker. *M* 1.60). — **Emin**, *Noch einmal „Babel und Bibel".* Ein verspätetes bescheidenes Laienwörtlein zu Delitzschs gleichnamigen Broschüren (16. Lp., Luckhardt. *M* —.50). — **Feuchtwang**, *Zur Aufklärung über „Babel und Bibel".* Aus Monatsbl. d. wiss. Klubs in Wien (51. Wien 1903, Konegen. *M* —.60). — **Hirsch, J.**, *Meine Glossen zum zweiten Vortrage des Professors Delitzsch über Babel und Bibel* (46. Czernowitz 1903, Pardini. *M* 1.—). — **Jentsch, K.**, *Babel-Bibel* (Die Zukunft XLII 183—186): Hat sich doch seine Abfindung mit der Frage zu leicht gemacht: Die Aufregung der Theologen sei unbegründet, weil auf der unbegründeten Besorgnis beruhend, der Kaiser könnte oder wollte die positiven Theologen von den Lehrstühlen fernhalten; die Bibel habe von der Wissenschaft nichts zu fürchten, weil die Schätzung der Bibel auf nicht wissenschaftlichem Gebiete beruht, und weil die wissenschaftlichen Einwände gegen die biblischen Erzählungen nicht exakt wissenschaftlicher und zwingender Natur sind. — **Johns, C. H. W.**, *Babylonian Monotheism. A personal Explanation* (ExpT XV 44 f): Im Streite über das Täfelchen, das Monotheismus in Babylon erweisen soll, sei taktisch Delitzsch Sieger über Jensen gewesen (vgl. BZ I 321). Doch ist der babylonische Monotheismus jedenfalls vom israelitischen unterschieden. — **Küchler, F.**, *Die Babel- und Babel-Literatur 6—10* (Christl. Welt XVII Nr 21 25 34 44; XVIII Nr 3): Vgl. BZ I 322. — **Lang, A.**, *Babel und Bibel* (Ref. Kz XXVI Nr 5): Gegen Delitzschs zweiten Vortrag, der unzulängliches Beweismaterial geboten. — **Larfeld**, *Die babylonischen Ausgrabungen und der atl Religionsunterricht* (Zeitschr. f. ev. Rel.-Unt. Okt. 1903, 5—26). — **Lindl, E.**, *Wissenschaft wie Kritik der Neuzeit und das AT* (Monatsblätter f. kath. Rel.-Unt. IV 65—69 99—107). — **Lods, A.**, *De quelques publications allemandes sur les rapports religieux de Babylone et du peuple d'Israël* (Rev. d'hist. des rel. XLVIII 210—221): Referat über Winckler, Budde, Jeremias, Gunkel. — **Luther, F.**, *„Babel und Bibel" und „Bibel und Babel"* (Mitt. f. d. ev. K. in Rußl. LIX 224—233). — **Mader, J.**, *Zur Bibel-Babel-Frage* (Schweiz. Rundschau IV 154—156). — **Müller, E.**, *Der Babelismus, der Kaiser und die orthodoxe Theologie* (36. B. 1903, Stuhr. *M* 1.—). — **Myhrman, D. W.**, *Babel-Bibel eller Bibel-Babel.* Föredrag (55. Upsala 1903, Hellström. 75 *oere*). — **Nikel, J.**, *Zur Verständigung über „Babel und Bibel"* (12°. 104. Breslau 1903, Goerlich. *M* 1.—): Populärer Wegweiser für Beurteilung der durch den Babel-Bibelstreit so sehr in den Vordergrund gerückten biblischen Probleme. Besonders glücklich seine Abweisung der Willkür Gunkels in der Erklärung von Gn 1. Bezüglich des Mythizismus von Stucken und Winckler ist nur zu wünschen, daß sich die optimistische Aussicht N.s auf Ablehnung in ernsten Forscherkreisen bald verwirkliche. Hammurabi. Von Delitzsch trennt ihn ein prinzipieller, eine Verständigung ausschließender Gegensatz. — **Orano, P.**, *A proposito di „Babel und Bibel" di F. Delitzsch* (Riv. d'Ital. Febr. 1904, 315—324). — **Pinches, T. G.**, *Sapattu, the babylonian Sabbath* (PSbA XXVI 51—56). Der als ud-ḫul-gal bekannte Tag wird nach Ausweis der Tageverzeichnisse nicht šabattu genannt (K. 6012 + K. 10,684 werden hier wiedergegeben), sondern so heißt der 15. Tag bei den Babyloniern. Ruhetag wird er genannt, weil der Monat gleichsam in der Mitte zu einem Ruhepunkt

gekommen ist. Die Babylonier übernahmen ihn von einem nichtsemitischen Volke und übergaben ihn den Hebräern, welche den Namen übertrugen auf den siebten Unglückstag der Akkader. — *Reiner, J., Recht und Unrecht im Kampfe um Babel und Bibel* (Stb I 562—566): Führt gegen Delitzsch den Delitzsch einer älteren Epoche selbst und andere Assyriologen ins Feld. — *Schorra, M., Kultura babilońska i staro hebrajska* (Kwartalnik Historyczny XVII 206—231). — **Selbst, J.**, *Babylonische Verwirrung.* Ein Rückblick und Ausblick (35. Mainz, Kirchheim): Sep.-Abdr. aus Katholik 1904. Schlägt den Schaden dieser Bewegung hoch an. Im übrigen bietet S. einen Überblick über die Streitfrage und die zu ihr erschienene Literatur; die katholische Anteilnahme findet er entsprechend und mit ehrenvollem Erfolge belohnt. — **Tänzer, A.**, *Judentum und Entwicklungslehre.* Nach einem über „Babel und Bibel" gehaltenen Vortrage (68. B. 1903, Calvary. *M* 2.—). — **Wegener, A.**, *Babel und Bibel, was sie verbindet und scheidet.* Vortrag (23. Moskau, Deubner. *M* —.60). — *Winckler, H., Die Assyriologie und das AT* (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 49—51): Markiert seinen Standpunkt gegenüber der Wellhausenschen Kritik: literarhistorische Datierung bedeutet noch nicht spätzeitige Unzuverlässigkeit; das arabische naturwüchsige Nomadentum, aus dem Israel Religion und Kultur entnommen, ist nur eine poetische Legende; auch Arabien steht unter dem Einfluſs des Orientes; Elohist und Jahwist als Sammler volkstümlicher Überlieferung (Gunkel) wären im alten Oriente lächerliche Figuren. Sonst stellt er noch die leitenden Grundgedanken seiner „Geschichte Israels II" und von „Keilinschr. und AT I³" zusammen; mythologisches (astrologisches) Schema jeder orientalischen Geschichtserzählung bei Möglichkeit historischen Inhalts. Die Bezeichnung der Propheten als politische Agitatoren sei ihm mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden; er wolle eben bloſs diese Seite ihrer Wirksamkeit in Betracht ziehen. Die religiöse Bedeutung sei noch kein wissenschaftlich fundierter Gegenstand. Insofern die tatsächliche Erklärung der Prophetenreden aufrecht erhalten und im einzelnen wiederholt wird, bleibt dennoch der Vorhalt berechtigt. — *Zehnpfund, K., Assyriologisches in der Studierstube* (Stb I 483—488): Gibt Anweisung, wie man sich in assyriologischen Fragen ein einigermaſsen selbständiges Urteil bilden könne. — *Zöckler, O., Zur neuesten Literatur über Babel und Bibel* (Bew. d. Gl. 3. F. VI 12 [Dez. 1903]).

**Zum „Gesetze des Hammurabi".** *Brugi, B., Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia* (Atti del R. Istit. Veneto di Scienze LXII 9, 1105—1119). — **Cook, St.**, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (XVIII u. 307. Ld. 1903, Black. 6 *s*): Ähnlichkeiten gehen zurück auf die gemeinsamen Züge des semitischen Rechtes. Ein inneres Durchdringen der vorderasiatischen Völker mit dem babylonischen Recht hat nicht stattgefunden (nach Deutsche Lz 1904, Nr 5). — *Harper, R. F., Text of the Code of Hammurabi, King of Babylon (about 2250 b. C.)* (AmJsemL XX 1—84): Nach den Photographien von Scheil mit selbständigen Ergänzungen; Abdruck aus seiner angekündigten Ausgabe; vgl. im folg. — **Harper, R. F.** and **W. R.**, *The Code of Hammurabi, King of Babylonia (about 2250 b. C.), the most ancient of all Codes.* I. Map, Text, Transliteration, Translation, Glossary, historical and philological Notes and Indices. II. The Hammurabi and the Mosaic Codes. A Study in Babylonian and OT legal Literature (Chicago, Univ. Pr. 18 *s*): Zunächst Bd I erschienen. — **Kohler, J.**, und **Peiser, F. E.**, *Hammurabis Gesetz.* I: Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung (III u. 146. Lp., Pfeiffer. *M* 8.—): H. ist Amraphel von Gn 14. Der Turm des H. steht wahrscheinlich in Beziehung zum babylonischen Turmbau. Nach 2. Exk. (137—143) ist H.s Gesetz wesentlich moderner als das mosaische. Der 2. Bd soll den Gegenstand rein philologisch behandeln, der 3. ein Urkundenbuch aus der Hammurabizeit darstellen. — *Küchler, Moses und Hammurabi* (Christl. Welt 1903, Nr 23): Ref. über

Jeremias, Oettli, Grimme. — *Loisy, A., Rez.* von Jeremias, Moses und Hammurabi (Rev. d'hist. et de litt. rel. IX 73 f): Möchte nicht so rasch die Superiorität des mosaischen Gesetzes gegenüber dem des H. aufgestellt sehen. Die Ordnung H. und Moses entspreche mehr der Tatsache, daſs uns der H.-Codex authentisch vorliege, was von den Schriften des Moses nicht der Fall sei. — **Müller, D. H.,** *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.* Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit einem Faksimile aus dem Gesetzes-Codex Hammurabis (286. Wien 1903, Hölder. *M* 10.—): Beachtet den formalen Aufbau der Gesetze. Beide müssen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die mosaische Gesetzgebung ist die ursprünglichere. — *Sayce, A. H., The Laws of Khamurabi* (ExpT XV 184—186): Zustimmendes Referat über Jeremias (vgl. BZ II 104). Er hält eine durchgängige Revision der Pentateuchkritik für gefordert. — **Scheil, V.,** *La Loi de Hammourabi (vers 2000 av. J.-C.)* (18°. III u. 77. P., Leroux). — *Schulz, A., Die Literatur zum Gesetze Hammurabis* (ThR II 561—568): Ref. über Artikel und Schriften, die das angegebene Thema betreffen.

**Driver, S. R.,** *The Book of Genesis with Introduction and Notes.* Westminster Commentaries (LXXIV u. 420. Ld., Methuen. 10 *s* 6 *d*).

**Magnani Seconda, F.,** *I primi capitoli della genesi dalla creazione del mondo alla torre babelica*, interpretati come scrittura fisico-filosofica rappresentata nella sua origine da figure e da emblemi (16°. XV u. 152. Rom. *L* 2.50).

**Kühnle, K.,** *Die Echtheit des biblischen Schöpfungsberichts.* Zwei Vorträge. (51. B., Zillessen. *M* —.40).

*Molloy, G., Caractère historique du premier chapitre de la Genèse* (Mem. d. pont. acc. d. nuovi Lincei XX. Rom, Cuggiani).

**Drexler, E.,** *Wann lebte Adam?* Eine bibl., geschichtl. und vorgeschichtliche Studie für jedermann. (87. Ravensburg 1903, Alber. *M* —.50).

**Hoppe, E.,** *Das erste Blatt der Bibel im Lichte der Naturforschung.* Vortrag. 1.—3. Tausend (31. Mölln 1903, Eckel. *M* —.50).

*Davidson, W. L., The Bible Story of Creation—a Phase of the theistic Argument* (Exp IX 286—300): Keine wissenschaftliche Darlegung, sondern von religiöser Bedeutung: zur Begründung des Sabbatgebotes, zu erbaulichem Zwecke, zur Einführung des Dogmas vom Logos. Daher nicht Geschichte, sondern Parabel.

**Bezold, C.,** *Die Schöpfungslegende.* Texte f. theol. Vorl. 7. Bab.-ass. Texte I (20. Bonn, Marcus. *M* —.30).

*Daiches, S., Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Weltschöpfungsepos* (ZA XVII 394—399).

*Warring, C. B., On the Use of „good" in Genesis I* (BStdt N. S. I 171—173): Nur die vollendeten Akte erhalten das Prädikat „gut" (6 von den 11 Akten im ganzen).

**Thompson, R. C.,** *The Devils and evil Spirits of Babylonia.* (Sem. Text and Translat. Ser. XIV. Ld., Luzac. 15 *s*): Weist unter anderem bestimmt die Ansicht von Sayce und Pinches zurück, die den Garten von Eden in einem babylonischen Text gefunden zu haben glaubten (vgl. ExpT XV 50 f).

*<Halévy, J.,> Le nom d'Ève* (Jas Sér. X, t. II, 522—524): חַוָּה = חַיָּה = יוֹלֶדֶת, τίκτουσα. In diesem Sinne wird חָיָה gebraucht Gn 18, 10. 14; vgl. 4 Kg 4, 17; ebenso die Talmudisten. Dieser Sinn stimmt zur Stelle und zur Benennung des Adam (wegen seiner Bestrafung durch die אדמה).

**Schneider, T.,** *Was ist's mit der Sintflut?* Die Versuche ihrer Deutung als Geschichte, Sage und Mythus. Zugleich ein Beitrag zur Babel- und Bibelfrage (26. Wiesbaden 1903, Staadt. *M* —.75).

**Jedlicska, J.,** *Der angebliche Turmbau zu Babel, die Erlebnisse der Familie Abrahams und die Beschneidung* (373. Lp. 1903, Seemann. *M* 4.—).

*Gunzburg, D. de, Le nom d'Abraham* (RÉj XLVII 7—22): Führt eine Reihe von arabischen Stämmen auf (70 stehen ihm zu Gebote), in denen eine Verlängerung durch Einsatz von aha oder ah gebräuchlich ist; Zweck ist, die Bedeutung als besonders grofs, intensiv herauszustellen. G. kehrt auch die übrigen Beziehungen der Patriarchen zu Arabien hervor.

*Conder, C. L., The alleged Mention of Chedorlaomer on a Babylonian Tablet* (PEF XXXVI 80—83): Glaubt die Texte über den König CU-CU-CU-CU-MA, den man Kedorlaomer lesen wollte, auf das Jahr 648 v. Chr. beziehen zu können; Name vielleicht zu lesen: Ummaniga.

*Macalister, R. A. St., The Scene of the Sacrifice of Isaac* (ExpT XV 141): Statt ארץ המריה Gn 22, 2 möchte M. vermuten מדין oder המדינים; also Opferort der Sinai oder Horeb.

*Nestle, E., Tamar* (ExpT XV 141): Nicht ein kanaanitisches Weib, wie es im Dictionary of the Bible heifst. — Dazu *Selbie, J. A., Tamar* (ebd. XV 238): Plädiert neuerdings für seine von Nestle bekämpfte Aufstellung.

**Sayce, A. H.,** *Joseph and the Land of Egypt.* The Temple Series of Bible Handbooks (18°. VI u. 115. Ld., Dent. 9 *d*).

**Lee, J. F.,** *The greater Exodus.* An important pentateuchical Criticism, based on the Archaeology of Mexico and Peru (132. Ld., Stock. 2 *s* 6 *d*): Will den Auszug aus Ägypten in Verbindung bringen mit den Völkerbewegungen, wodurch die Menschen sich vermehrten und die Erde erfüllten, und zwar von Mexiko und Peru aus durch Nordamerika über die Behringsstrafse nach Asien (ExpT XV 135. HJ II 422).

**Miketta, K.,** *Der Pharao des Auszuges.* Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15 (vgl. BZ II 107): Ein reiches Material steht bekanntermafsen für diese Frage zu Gebote; es ist bis jetzt verschieden interpretiert worden und mufste die verschiedensten Hypothesen und Ansätze rechtfertigen. Eine Lösung konnte der mit dem Material Vertraute nur von neuen Entdeckungen erhoffen. Auch M.s Schrift konnte nichts Weiteres zur Frage beitragen, als sie neuerdings gründlich erörtern, hie und da durch neue Gruppierung und neue Gesichtspunkte das Interesse erwecken, aber den Mangel des entscheidenden Materials vermochte er mit aller Konzentrierung der seiner Ansicht (Tuthmosis III. der Pharao der Bedrückung, Amenophis der Pharao des Auszugs) günstigen Momente nicht zu beseitigen. Hammurabi und Abraham, die ägyptische Geschichte als Hintergrund des Auszugsdramas, die Aperiw-Frage, der Stamm Ašer und Israel auf ägyptischen Denkmälern, die Ḫabiri-Frage werden auch nach M. noch offene Probleme sein; M. hat aber nicht umsonst gearbeitet: das Material, die Geschichte seiner Verwertung, die Möglichkeiten, die es begründet, finden wir hier in ebenso klarer als kurzer Weise dargeboten, so dafs man gern zur Orientierung nach diesem Buche greifen wird. Das entschiedene Wertungsurteil des Verf. läfst deshalb die Gegeninstanzen nicht verschwinden. Die reiche, bis in die neueste Zeit hinein berücksichtigte Literatur vermehrt das Vertrauen zu der auch weiteren Kreisen zu empfehlenden Schrift. Zur Stele Merenptahs (72 ff) habe ich eine Bezugnahme auf Grofts These, dafs die Angabe über Israel nachgetragen, also späteren Ursprungs sei (vgl. BZ I 87 309), nicht gefunden.

**Banks, L. A.,** *On the Trail of Moses* (Ld. 1903, Funk. 6 *s*).

*Oesterley, W. O. E.,* erklärt Ex 3. 13 in Church and Synagogue Juli 1903 (ExpT XIV 536 f) dahin, dafs ein Teil der israelitischen Stämme (Abraham usw. als Stämme nach Ex 6, 3) Jahwe nicht kannten; ein Teil, die Keniter (ein Israel verwandter Stamm), kannten ihn, und von letzteren erfuhr ihn Moses.

*Lagrange, M.-J., El et Jahve* (Rb XII 362—386): Bedeutung, Form, Gebrauch dieser Namen. Auch das kritische Prinzip des Gottesnamenswechsels streift er; Ex 6, 3 kommt hierfür in Frage. Entlehnung von den Kenitern sei ausgeschlossen. Vielleicht von dem Gebrauch des Namens

Jahwe in einem Stamme (Levi) ausgedehnt auf die nunmehr zu einem Volke verschmelzenden Stämme.

*Gunkel, H.*, teilt der Redaktion der Deutschen Lz 1903, Nr 50, Sp. 3058 als Fingerzeig für diejenigen, die den Sinai suchen, mit, dafs verschiedene Anzeichen dartun, dafs der Sinai ein Vulkan war, in dessen Ausbruch man also Jahwes schauerlich-majestätisches Erscheinen erlebte.

**Prat, F.**, *Le Code du Sinaï, sa genèse et son évolution* (16°. 64. P., Bloud. *Fr* —.60).

**Baentsch, B.**, *Numeri* übersetzt und erklärt, und *Einleitung zu Exodus-Leviticus-Numeri*. Handkomm. z. AT I 2. 2 (443—702, LXXXII. Göttingen 1903, Vandenhoeck. *M* 5.80): Damit ist der Kommentar, von dem einzelne Teile bereits in neuen Auflagen erschienen sind, zum Abschlufs gekommen. Besprechung folgt.

*Höhne, Eine atl Hauptstelle* (Stb I 388—396 437—442): Dt 6, 4: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer“, zu fassen, was umständlich erläutert wird.

### β) Die geschichtlichen Bücher.

**Bennett, W. H.**, *Joshua and the Conquest of Palestine*. The Temple Series of Bible Handbooks (18°. VII u. 118. Ld., Dent. 9 *d*).

**Schlögl, N.**, *Le chapitre V du Livre des Juges* (Rb XII 387—394): Unter vollständiger Ablehnung von Rothsteins Arbeit über Idc 5 (vgl. BZ I 102 329) bietet S. wiederhergestellten Urtext und Übersetzung in metrischer Form. Die Anmerkungen sollen seine Änderungen auf Grund der Metrik, soweit möglich, textkritisch rechtfertigen.

*Nestle, E., Zum Schlufs von Rothsteins Arbeit über das Deboralied* (ZdmG LVII 567): Korrekturen. Vgl. BZ I 102 329.

*<Halévy, J.,> Juges, VI, 37* (Jas Sér. X, t. II, 525 f): Statt גִּזַּת הַצֶּמֶר ist, da von Schafen nicht die Rede ist, zu lesen גִּזַּת הֶחָמֹר, was für einen Landmann pafste.

**Radermacher, L.**, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben (VIII u. 153. Bonn 1903. Marcus und Weber): Wird hier erwähnt wegen des „Zur alttestamentlichen Simsonlegende“ überschriebenen Abschnittes, in dem die Erzählungen von Simson und vom unsterblichen Kaschtschei (im russischen Märchen vom Prinzen Astrach) als „zwei echte Parallelen, von denen die eine, unabhängig wie sie ist, für die andere zeugt“, qualifiziert werden. Nach S. 141 A. 1 ist es jetzt überhaupt „an der Zeit, aus Sage, Mythos und Märchen anderer Völker die Parallelen zum AT zu sammeln“.

*Currell, W. S., Ruth:* A Study in the short Story (BStdt VIII 283—288): Betrachtet als literarisches Kunstwerk.

**Schlögl, N.**, O. Cist., *Die Bücher Samuels (erstes und zweites Buch der Könige)*. Übers. und erklärt. Kurzgef. wissensch. Comm. z. d. hl. Schr. des AT I 3. 1 (XXI, 202 u. 159. Wien, Mayer. *M* 8.40): Bespr. folgt.

*Davis, J. D., Transfer of the Ark to Jerusalem* (BStdt VIII 203 f): 2 Sm 6 und 1 Chr 15, 2—15 bieten keine Differenz (gegen H. P. Smith und Driver).

*Steffens, N. M., The Structure and Purpose of the Books of Kings* (BStdt VIII 153—160): In konservativem Sinne. Einheit und Selbständigkeit des Buches werden festgehalten.

*Nikolsky, M., Jakhîn und Bō'az (1 Reg. 7, 21)* (ZwTh XLVII 1—20): Greift den Gedanken E. Renans wieder auf und sieht in beiden Worten einen Satz, der phönizisch gefafst werden mufs. Auf Grund der LXX nach Cod. B korrigiert N.: יכן בעל עז. Ersteres Wort nach dem Phönizischen „sein“. Also: „Es möge Baal eine Kraft sein“, was bezüglich der einzelnen Elemente und des ganzen Gedankens aus dem Phönizischen belegt wird.

*Nagl, E., Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel* (ZkTh XXVIII 415—424): N. glaubt die von dem ge-

nannten Mischvolk nach 4 Kg 17, 30 f verehrten Gottheiten feststellen zu können. Weniger sicher erklärt er סְכּוֹת בְּנוֹת als volksetymologische Verkürzungen aus Zakmuku (Sonnenwendfest, metonymisch statt Marduk als Sonnengott) und Zarbanit. Sicherheit nimmt N. in Anspruch für seine interessante Gleichsetzung אשימא = Ešmun (vgl. Ešmun-azar); נבחז = Ba'alazer (LXX); תרתק = Atargatis (= Ašthar-Ate). סכותיים ist die syrische Stadt סבריים (vgl. Ez 47, 16); אדרמלך infolgedessen kanaanäische Gottheit. ענמלך hängt zusammen mit Anu.

**Friedländer, M.**, *Genealogische Studien zum AT: Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik* (64. B., Poppelauer. *M* 2.50).

**Fischer, J.**, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia* (BSt VIII 3. X u. 98. Freiburg i. Br. 1903, Herder. *M* 2.40): Bespr. folgt.

**Herkenne, H.**, *Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1, 1 bis 2, 18)* (BSt VIII 4. VII u. 103. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.40): Näheres später.

*Scheftelowitz, J., Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther* (MGWJ XLVII 110—119 201—213 289—316): Gegen Jahn (vgl. BZ I 91 314) untersucht er das Material, das zu Gunsten der LXX gegen MT zu sprechen scheint, in der Absicht, zu erweisen, dafs erstere in der Regel sekundär ist. Die apokryphen Stücke sind eingestreute Episoden, zur Unterhaltung am Purimfeste vorgetragen. Josephus benutzt hie und da den MT. Unter Nr V weist er nach, dafs das Judentum in atl Zeit nichts vom Parsismus entlehnt habe. Is 44, 28; 45, 1 und a. a. St. findet er eine Polemik gegen die persische Religion. Auferstehung, Engellehre sind nicht aus dem Parsismus. VI. Die persischen Lehnwörter von Est sind älter als die von Dn; ersteres also früher. S. 313 gibt S. einen Nachtrag zu: Arisches im AT I. — Auch separat: *Arisches im AT II* (64. B. 1903, Calvary. *M* 2.—).

### γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

*Davies, T. W., The Poetry and poetical Writings of the ancient Hebrews* (BW XXII 358—362): Metrum nur als natürliche Folge eines Gedankenrhythmus.

**Bullinger, E. W.**, *The Book of Job.* Part 1: The oldest Lesson in the World. Part 2: Rhythmical Translation (203. Ld., Eyre. 5*s*).

**The Poem of Job.** Being an Attempt to obtain a clearer Glimpse into the Ancient Poem of the Book of Job; after careful Study of Translations, Commentaries and Notes made by some of the best Students of later Times; and by Elimination of certain Passages now deemed by many such Students to have been added to the original Work. A Version prepared by M. Pritchard, with Introductions and Notes (120. Ld. 1903, Trübner. 3*s* 6*d*).

**Stone, H. E.**, *From behind the Veil or Life Studies from the Book of Job* (212. Ld. 1903, Marlborough. 2*s* 6*d*).

**Eyragues, M. B. d'**, *Les Psaumes.* Traduits de l'Hébreu (12°. LXIV u. 427. P., Lecoffre. *Fr* 4.—; in 8° *Fr* 7.50): Eine französische Psalmenübersetzung mit Vorbemerkungen und Erklärung, nach ihrer praktischen Verwertbarkeit und der wissenschaftlichen Grundlage empfohlen von F. Vigouroux in einem Schreiben an Kardinal Richard und von Kardinal Mathieu mit einem Vorworte versehen. Die Arbeit soll praktischer Verwendung der Psalmen dienen und beruht auf dem zuverlässigeren Urtext gegenüber der Vulgata. Ziemlich ausführlich wird eine Behandlung der Einleitungsfragen vorausgeschickt, die sich in gemäfsigt konservativem Geleise hält, wie es die Erbauung der Beter nahelegte. Eine mehr oder minder ausführliche Vorbemerkung zu jedem Psalm zeichnet die Situation, die der Psalm voraussetzt. Die Anmerkungen wollen nur das Notwendigste bieten, um ein Literalverständnis dem Beter leicht zu ermöglichen und störende Schwierigkeiten zu beseitigen.

**Storck, W.**, *Die Psalmen in stabreimenden Langzeilen* (258. Münster, Aschendorff. *M* 3.—): Der Verf. glaubt die hebräische Form der Psalmenpoesie am ehesten ihrer Wirkung nach ersetzen zu können durch den deutschen Stabreim, den er in den 6016 Langzeilen je 4fach (aaaa, abab, abba) kunstvoll anbringt.

*King, E. G., The Influence of the triennal Cycle on the Psalter* (JthSt V 203—213): Die spätere jüdische Tradition zeigt Einflüsse vom dreijährigen Vorlesezyklus für den Pentateuch, ja für $P^s$ selbst möchte K. solche Einflufsnahme vermuten: z. B. Gn 7, 11 trifft nach diesem Zyklus ungefähr auf den 7. Tag des 2. Monats. Die Doppelerzählungen von J und E rühren von einem verschiedenen, vom Sommersolstitium und vom Frühlingsäquinoktium datierten Jahresanfang. Auch die Psalterordnung beruht auf dem dreijährigen Zyklus der Pentateuchlesung; z. B. Ps 73—83 (Asaph-Ph) stehen in Beziehung zum Asiph-Fest und Joseph (Gn 30, 22 ff). Schlufsfolgerung: Gruppen von Ps gehörten zu bestimmten Festzeiten.

*Irons, J. D., The David of History and the David of the Psalms* (BStdt VIII 260—267): Kein Unterschied zwischen beiden, wie die Parallelen J.' erweisen sollen.

**Richardson, A. M.**, *The Psalms, their Structure and musical Rendering* (130. Ld. 1903, Vincent Music Co. 3*s*).

**Prothero, R. E.**, *The Psalms in human Life* (428. Ld. 1903, Murray. 10*s* 6*d*): Versucht den Einflufs der Ps auf die gröfsten geschichtlichen Persönlichkeiten und die Bewegungen in verschiedenen Zeitaltern zu zeigen (nach HJ II 638).

*Berkowicz, M., Strophenbau und Responsion in den Psalmen* (Wiener Z. f. Kunde d. Morgenl. XVII 232—245): Die Entdeckung der Responsion nimmt B. für Müller gegen Zenner in Anspruch und hält sie für ein unleugbares Strophenmerkmal, das er auf Ps 21; 77; 51 anwendet. Zenners Wechselstrophe vermag er nicht zu finden.

**Perry, C. H.**, *Studies in the Psalms* (Ld., Allenson. 2*s* 6*d*).

*Gunkel, H., Die Endhoffnung der Psalmisten* (Christl. Welt XVII, Nr 48): Deutung des „Ich" auf die Gemeinde eine Verirrung der allegorischen Methode. Die Hoffnung Israels zielt nicht auf die Erfüllung im NT ab; man sollte nicht von „messianischer Hoffnung" reden.

*Selbst, <J.>, Der betende Gerechte in den Pss* (Kath. 1903 I 229—240): Bei aller Anerkennung für das so betitelte Werk von Engert (vgl. BZ I 105) bestreitet S. die angenommene prophetisch-allegorische Terminologie, die E. überall hineinlegt, und den späten nachexilischen Ursprung der meisten Pss.

**Böhme, E.**, *Die Psalmen, ihre Bedeutung und Verwertung im evangelischen Kultus, im Religionsunterricht und in der Privaterbauung.* Preisgekr. Abhandlung (Weimar, Böhlau. *M* —.80).

**Thirtle, J. W.**, *Titles of the Psalms:* their Nature and Meaning explained (394. Ld., Frowde. 6*s*).

*Minocchi, S., Storia dei Salmi IV: I Salmi dell' epoca Greca* (Str III 522—546): Fährt fort (vgl. BZ I 332; II 109), aus der geschichtlichen Lage und dem Gedankenkreise der nachexilischen Zeit Ursprung und Sinn der einzelnen Pss zu erfassen, so dafs zwischen der Rückkehr aus dem Exil und der Makkabäerzeit alle Pss entstanden gedacht werden. — *V: L'ultima età dei Salmi* (ebd. IV 29—56): 2 Makk 2, 13 bezeugt die Sammlung der Pss 2—72, deren Dichter symbolisch den Namen David trägt, zum Teil auch wirklich davidische Lieder aufgenommen und umgebildet hat. Neu redigiert und vermehrt durch Judas Makkabäus (2—89). Der Hohepriester Simeon fügte Pss 90—150 hinzu. Die Psalmen Salomos bilden einen Nachklang zum kanonischen Psalter. — Es ist ohne Zweifel eine richtige Tendenz, das Zeitalter der Pss bedeutend weiter herabzusetzen gegenüber der Überlieferung. Für die einzelnen Ansätze wird M. selbst weniger sichere Zustimmung erwarten. — Separatabdruck: *Storia dei Salmi e dell'idea messianica; cinque letture* (142. *L* 3.50).

*Martin, C., The Imprecations in the Psalms* (PrthR I 537—553): Will die Fluchpsalmen oder die „Verwünschungen in den Pss" verstehen aus dem Verlangen, Gottes Gerechtigkeit anerkannt zu sehen, aus dem Zusammenhang zwischen Gottes und Davids Königtum, aus der Nichtunterscheidung von Sünde und Sünder.

**Gunkel, H.**, *Ausgewählte Psalmen*, übers. und erklärt (X u. 270. Göttingen, Vandenhoeck. M 3.20).

*Dijkema, F., Eene bloemlezing uit de psalmen* (Theol. Tijdschr. XXXVII, 4. u. 6. Stuk).

*<Halévy, J.,> Psaumes XVII, 13—14* (Jas Sér. X, t. II, 526 f): Zu lesen: פַּלְּטָה נַפְשִׁי מֵרָשָׁע חַרְבֶּךָ, „rette meine Seele von dem Frevler, der dich schmäht": (V. 14). „Deine Freunde (יְדִידֶיךָ = יְחִידָה). o Jahwe, sind ausgerottet (עֲכַרְתִּים) aus der Welt! Gib ihnen einen Anteil (חֶלְקָם) im Leben; deine Schätze mögen (st. indic.) erfüllen ihren Körper usw."

*Hovey, A., The twenty-second Psalm* (BW XXII 107—115): Die Lesart בַּאֲרִי ist zu bevorzugen. Verfasser ist David. Der Ps ist messianisch. Seine Einheit ist festzuhalten.

*Greene, G. F., The twenty-third Psalm* (BStdt VIII 329—335): Erläuterung des Inhaltes.

*Gordon, E. C., Psalm XXXII* (BStdt VIII 220—226): Übersetzung. Erbauliche Behandlung.

*Tiefenthal, F.*, O. S. B., *Orationes Christi in psalterio II. Ps. 35 (34):* Oratio Christi coram tribunalibus falso accusati (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.-O. XXIV 67—82). — *III. In Ps 41 (40).* Oratio Christi crucifixi beatum dicentis quemvis meditationi passionis suae deditum. Aliter psalmus Stabat mater (ebd. 351—359).

**Valeton jr., J. J. P.**, *De psalmen. Dl. II. Ps 42—89* (II u. 360. Nijmegen 1903, H. ten Hoet. *F* 6.—).

*Gunkel, H., Psalm 103: An Interpretation* (BW XXII 209—215): Vgl. BZ II 109 f. — *Ps 137 149* (ebd. 290—293 363—366).

*Thompson, J. E. H., Psalm CXIX* (BStdt VIII 205—220): Untersucht Persönlichkeit des Verfassers (Prophet), Ort (am Königshofe in Palästina) und Zeit der Abfassung (zwischen Joas und dem Fall von Jerusalem).

*Smith, D., The Songs of the Ascents VII: The Scorning of Sanballat, Tobiah, and Geshem* (ExpT XV 39—42): Aus der Situation Neh 4, 1 ff sei Ps 123 gedichtet. Vgl. BZ I 333.

*Boehmer, J., Psalm CXLIX.* 5 (ExpT XIV 478 f): Zu Taylors und Königs Bemerkungen; vgl. BZ I 333. Ps 85, 10 כבוד kein Gottesname. Gegen Änderung מִשְׁכְּנוֹתָם in 149, 5. Auch König lehnt B. ab. — *König* beseitigt ExpT XIV 526 f B.s metrisches Bedenken, indem er י zu יָהּ st. יְהוִה auflöst. — *Boehmer, J., A closing Word on Psalm CXLIX.* 5 (ebd. XV 144): Lehnt Königs Lösungsversuch und Kritik ab.

*Pollard, E. B., Self-Control in the Book of Proverbs* (BStdt VIII 325—329): Zusammenordnung der Stellen hierüber.

*Gilmore, G. W., The Book of Ecclesiastes in a new Arrangement and Translation* (BW XXII 268—283): Übersetzung mit Inhaltsüberschriften.

**Sawicki, F.**, *Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus* (IV u. 108. Fulda 1903, Aktiendruckerei. *M* 1.50).

**Gasser, J. K.**, *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht.* Beitr. z. Förd. christl. Theol. VIII, 2./3. H. (270. Gütersloh, Bertelsmann. *M.* 4.80).

### δ) Die Propheten.

**Davidson, A.**, *OT Prophecy*, edited by J. A. Paterson (520. Edinburgh 1903, Clark. 10*s* 6*d*).

**Böhmer, J.**, *Hinein in die atl Prophetenschriften.* Für Bibelfreunde (XII u. 264. Stuttgart, Greiner. *M* 3.20).

*König, E., Israels und Babyloniens Stellung zur Prophetie* (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1904, 99—109).

*Lange, H. O., Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden.* Vorläufige Mitteilung (Sitzungsb. d. k. pr. Ak. d. W. 1903, XXVI/XXVII 601—610): Gibt eine neue, selbständige Auffassung des schwierigen Textes, gröfstenteils mit Übersetzung. Ein Stück scheint ihm eine Art „messianische" Prophetie zu sein.

**Laur, E.,** S. O. Cist., *Die Prophetennamen des AT* (vgl. BZ II 110): Ein bedeutendes Stück Theologie des AT steckt in den Prophetenbezeichnungen, und L. weifs es dank der methodischen religionsgeschichtlichen Schulung durch seinen Lehrer Zapletal wohl zu heben. Alle sich findenden Bezeichnungen werden eingehend erörtert, die hierbei berührten modernen kritischen Probleme mit Zurückgehen auf die Schriftstellen selbst gelöst. Dafs er die anerkennenswert gut durchgeführte Untersuchung auch auf nur gelegentlich gebrauchte bildliche Bezeichnungen ausgedehnt hat, ist eine erwünschte Zugabe. Die Etymologie mag manchmal Beanstandung finden. Die Unwahrscheinlichkeit, dafs die meisten Bezeichnungen das eine Hauptwesensmerkmal des Prophetentums aussprechen, verschwindet bei seinen Darlegungen doch nicht ganz. Die Fehler besonders im hebräischen Satz mag man mit gutem Willen als lapsus calami gelten lassen, aber es sind deren zu viel.

***Condamin, A.,*** S. J., *Les chapitres I et II du livre d'Isaïe* (Rb N. S. I 7—26): Legt der Strophentheorie einen grofsen Wert bei und bekennt sich zu den Strophenmerkmalen von Budde im Dictionary of the Bible von Hastings IV 8. Behandelt nunmehr text- und literarkritisch und historisch 1, 1—2, 22.

***Zillessen, A.,*** *Der alte und der neue Exodus.* Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff (Arch. f. Religionswiss. VI 289—304): Fafst Is 40 ff als eine Projizierung der glanzvollen Zeit des Auszuges in die Zukunft. Z. sucht die Anspielungen an den Ex zusammen.

***Baumann, E.,*** *Die Kehrversstücke im Buche Jesaja* (StKr 1904, 151—176): Untersucht die Verwertbarkeit des sog. Kehrverses für Rekonstruktion der Strophen von Is 5, 25—29; 9, 7—10, 4, um schliefslich zum Resultat zu kommen: Literarisch sind noch kleinere Textfragmente als bisher anzunehmen, Metrum (grundsätzlich mit Sievers übereinstimmend) Hilfsmittel ersten Ranges, Regellosigkeit hierin setzt korrumpierten oder rein prosaischen Text voraus; in einem Redeganzen herrscht ein Metrum.

**Douglas, G.,** *The Book of Jeremiah.* With Introduction and Notes (364. Ld. 1903, Hodder. 6 *s*).

***Gordon, A. R.,*** *A Study of Jeremiah* (BW XXII 98—106 195—208): Art und Geschichte seiner prophetischen Wirksamkeit.

***Kaufmann, M.,*** *Was the „Weeping Prophet" a Pessimist?* (Exp IX 186—200): Jer ist der beste Typus des hebräischen Pessimismus, aber kein Vertreter des modernen skeptischen und verzweifelnden Pessimismus.

**Jacoby, G.,** *Glossen zu den neuesten kritischen Aufstellungen über die Composition des Buches Jeremja* (Capp. 1—20). Dissert. Königsberg 1903. (87 S.)

***Condamin, A.,*** *Transpositions accidentelles. Jer. 46, 3—12* (Rb XII 419—421): Durch Aneinanderreihen des je einem Chor Zugewiesenen entstanden; richtig: 3. 4. 9. 7. 8. 10. 5. 6. 11. 12.

**Calvijn, J.,** *De profetiën van Ezechiël verklaard. Hoofdstuk I—XX.* Naar de uitgave van het Corpus reformatorum uit het Latijn vert. door J. Lugtigheid. Afl. 1 (1—40. Kampen 1903, Kok. *F* —.20).

**Lewis, H.,** *By the River Chebar;* some Applications of Ezekiel's Visions (194. Ld. 1903, Hodder. 3*s* 6*d*).

***Herbst, F.,*** *Der Prophet Daniel* (16. Elberfeld 1903, Buchh. d. ev. Ges. *M* —.20).

**Auchinclass, W. S.,** *The only Key to Daniel's Prophecies.* Introd. by A. M. Sayce (16°. 173. N. Y. 1903, Van Nostrand Co. 75 *c*).

**Mémain,** *Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel.* Étude chronologique (36. P. 1903, Haton).

**Nowack, W.,** *Die kleinen Propheten* übersetzt und erklärt. 2. Aufl. Handkomm. z. AT III 4 (VI u. 446. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 8.—): Näheres später.

**Marti, K.,** *Dodekapropheton*, erklärt. 1. Hälfte. Handkomm. z. AT von K. Marti XX 1 (240. Tübingen 1903, Mohr. *M* 2.—; 3.75).

*Harper, W. R., The Structure of Hosea 4: 1—7: 7* (AmJsemL XX 85—94): Textkritische Behandlung auf Grund von Metrik und Strophik. 5, 15—6, 3 sind authentisch.

*Müller, Textkritische Studien zum Buche Hosea* (StKr 1904, 124—126): Zu 4, $17^b$; 5, $2^a$; 6, $11^a$; 6, 7; 7, 5. $12^b$; 9, $7^b$. $8^b$; 11, $7^b$. $10^b$; 12, $1^b$.

*McPheeters, W. M., The Significance of a Date No. 1* (BStdt N. S. I 28—33): An Joel wird gezeigt, von welchem Einfluſs die Datierung auf das Urteil über Stil, literarischen Wert, prophetischen Charakter ist.

*Young, G. L., A short Study in the Book of Amos* (BStdt VIII 295—297): Erwägungen über einige inhaltliche Punkte.

**Dekker, J.,** *Naar Ninivé.* Jona's reize (200. Amsterdam 1903, Höveker. *F* —.90).

**Lohmann, E.,** *Tharsis oder Ninive.* Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona. Mit einem Anhang: Das Buch Jona in berichtigter Übersetzung nebst Anmerkungen (60. Freienwalde, Rüger. *M* 1.—): Erbaulich.

*Betteridge, W. R., The Interpretation of the Prophecy of Habakkuk* (AmJTh VII 647—661): Neuer Versuch, Zeit und Anlaſs dieser Prophetie sicherzustellen. Der Unterdrücker ist der Assyrier, die Chaldäer sind Strafwerkzeug für ihn in der Hand Jahwes. Als Prophetie kann H. nicht nach dem Untergang des assyrischen Reiches (626) verfaſst sein. Der Anlaſs ist vielmehr die Invasion des Sennacherib (701). Habakkuk war ein Verbündeter des Isaias in jener schweren Zeit, mit dem er auch in Form und Anschauungen Berührungen aufweist. Der Psalm Hab 3 gehört demselben Verf. und derselben Zeit an.

**Moor, J. C. de,** *De Propheet Maleachi.* Bijzondere Canoniek en Exegese. Diss. Amsterdam 1903.

### ε) Die Apokryphen.

*Couard, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* (StbII 68—78 132—141): Literarhistorischer Überblick und religiöser Gehalt.

**André, L. E. F.,** *Les apocryphes de l'AT* (348. Florenz, Paggi. *L* 7.50).

*Charles, R. H., The Book of Enoch* (AmJTh VII 689—703): Kritik von Flemings Ausgabe und Übersetzung.

*Halévy, J., Matanbukus, Metembîkos* (Jas sér. X, t. I, 374—376): Diesen Beinamen des Satan in der Ascensio Isaiae stellt H. zusammen mit Temlîkos der von ihm herausgegebenen äthiopischen Apokryphen (vgl. BZ I 335) und Temeluchus, Höllenwächter, der Visio S. Pauli; Temeluchos (תמלוך) sei wahrscheinlich die ursprüngliche Form.

*—G., Das vierte Buch Esdras* (Deutscher Merkur XXXIV Nr 17—19): Skizziert den Inhalt des als sittlich ernst gepriesenen Werkes und will an Proben die Schönheit desselben erkennen lassen.

*Papageorgiu, P. N., Handschriftliches zu den Oracula Sibyllina* (BzZ XIII 51 f): Gibt die Varianten aus Hs Nr 9 aus dem Kloster τῶν Βλατάδων in Saloniki, die 33 Verse der Or. Sib. enthält.

München, Mai 1904. **J. Göttsberger.**

# Mitteilungen und Nachrichten.

**Der Bibelkommission** hat Papst Pius X. durch Apost. Schreiben „Scripturae sanctae“ vom 13. Februar l. J. das Recht gegeben, die akademischen Grade des Prolytates und Doktorates im Bibelstudium an Doktoren der Theologie zu verleihen. Über die Gegenstände des schriftlichen und mündlichen Examens gibt die Bibelkommission in einem Erlafs nach den Anweisungen des päpstlichen Schreibens ausführliche Bestimmungen. Für Bewerber um die erwähnten Grade aufserhalb Roms erfolgt noch besondere Kundmachung. Anmeldung erfolgt bei den Sekretären der Kommission. Vgl. Rb N. S. I 161—166.

Eine **Preisaufgabe, gestellt von der Bibelkommission** für die in den höheren Weihen stehenden Studierenden der kath. Universitäten und der Universitäten von Oxford und Cambridge, nach Rom an ihn selbst bis Ende Nov. 1904 einzusenden, gibt D. Fleming O. M. in Rb, N. Sér. I vf bekannt: *Exponantur et excutiantur praecipue discrepantiae inter textum graecum et veteres versiones latinas, praesertim Vulgatam. Evangelii S. Marci.* — Als **Preisaufgabe** für 1904 stellte die theol. Fakultät in Münster i. W. das Thema: *Enthält das Psalmenbuch Lieder aus der Makkabäerzeit?* (Köln. Volksz. 1904, Nr 167.)

Ein **Reisestipendium** zur wissenschaftlichen Erschliefsung Palästinas im Betrage von 4000 Kr. hat das Dekanat der theol. Fakultät in Wien aus den Erträgnissen der Lackenbacherschen Universitätsstiftung ausgeschrieben, vorzugsweise für Dozenten, Supplenten oder aufserordentliche Professoren des Bibelstudiums, aber auch sonst für kath. Priester bestimmt (Köln. Volksz. 1904, Nr 157).

Mit der Gründung des **„Oriental Exploration Fund“** ist Chicago an die Seite der Schwesteruniversität Philadelphia getreten, um die Ausgrabungen in Babylon zu fördern. Seit 1900 projektiert, bekam das Unternehmen Juli 1903 die nötigen Mittel, und ein Irade vom 26. September 1903 wies ihm Bismya zwischen Nippur (Ausgrabungsort der Universität Philadelphia) und Telloh (Ort der französischen Ausgrabungen), vielleicht das alte Isin, zu. E. J. Banks ist Direktor, J. Paige Ingenieur der Expedition, The Biblical World, der wir diese Nachricht entnehmen (XXIII 7—15), Berichtsorgan.

Die (kath.) **Pia Società di San Girolamo** zu Rom hat in einigen Monaten 220000 Exemplare einer neuen Evangelienübersetzung mit der Apostelgeschichte in Italien verbreitet (vgl. Str IV 103).

Der **„Nash-Papyrus“**, ein angeblich vormassoretisches Bibelfragment (vgl. BZ I 90 312), ist nunmehr der Universitätsbibliothek von Cambridge einverleibt (PSbA XXVI 33[1]).

**Personalien.** † H. C. Fouard, ehedem Professor der Exegese an der theol. Fakultät in Rouen, Mitglied der Bibelkommission; seine schriftstellerische Tätigkeit bewegte sich vorzüglich auf dem Gebiete der Urgeschichte des Christentums. — H. Poels, Mitglied der Bibelkommission, ist als Prof. an die Universität Washington berufen worden. — Dr W. Caspari, prot. Stadtvikar von Augsburg, wurde mit der Funktion eines Repetenten für atl Exegese an der Universität Erlangen betraut. — Die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres hat am 18. Dez. 1903 P. M.-J. Lagrange, O. Pr., den Leiter der École de Saint-Etienne zu Jerusalem und Herausgeber der Rb, zum korrespondierenden Mitglied ernannt. — J. Wellhausen in Göttingen wurde zum auswärtigen Mitglied der kgl. dänischen Gesellschaft für Wissenschaften ernannt.

---

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

# Der Turmbau zu Babel (Gn 11, 1—9).

Von Prof. Dr Otto Happel in Passau.

## 2. Sinn der Erzählung[1].

### Was wird Gn 11, 1—9 erzählt?

### I.

1. Die alte Exegese sieht darin wortwörtliche Geschichte: Die nach Wohnort und Sprache noch einige Menschheit erbaut im Übermut einen himmelhohen Turm; Gott vereitelt die volle Ausführung, indem er die Sprache plötzlich derart verwirrt, dafs keiner den andern mehr versteht. „Gott verwirrte die Sprachen so, dafs statt der einen hebräischen, die alle verstanden, Gott den einzelnen eine eigene und verschiedenartige Sprache eingab, so dafs der eine griechisch, der andere lateinisch, der dritte deutsch, der vierte slavisch u. s. f. sprach“ (a Lapide). Die Väter und Exegeten bis Lapide und weiter herauf sind einig, dafs die eine Ursprache die hebräische war nur Theodoret nimmt diese Ehre für die syrische Sprache in Anspruch.

Diese plötzliche Sprachenverschiedenheit ist der Anfang des Zerfalles der Menschheit in viele Völker. — Doch schon Filastrius[2], Bischof von Brescia (um 390), fühlte das Unnatürliche einer solchen Annahme. Nach ihm entstand mit der Zunahme der Menschheit von selbst eine Mehrzahl von Sprachen, die aber infolge einer besondern Gottesgabe von

[1] Siehe BZ I 225 ff.

[2] S. Filastrii episcopi Brixiensis diversarum haereseon liber. Rec. Fr. Marx, Vindob. 1898, cap. 106, p. 62 63.

allen Menschen verstanden wurden. Die Sprachverwirrung ist die Folge der Entziehung dieser Sprachengabe.

2. Neuere Erklärer, wie Kaulen[1] und Hoberg, halten zwar an der buchstäblichen Auffassung des Turmbaues fest, suchen aber das Anstöfsige, welches in der Annahme einer plötzlichen, mechanischen Sprachverwirrung liegt, möglichst zu mildern. Ihnen zufolge erzählt Gn 11, 1—9 die übernatürliche Beschleunigung „der Veränderung, die im Vorstellungsvermögen, in der Deute-, Bezeichnungskraft der Menschenseele vor sich ging. Diese Änderung begann bereits mit dem Sündenfall“[2]. Ihre Folge war die Teilung der einen Sprache in mehrere. Die Zersplitterung des gemeinschaftlichen Bewufstseins hatte schon einen solchen Grad erreicht, dafs sie offen zu Tage lag; das völlige Verschwinden desselben wollten die Menschen durch eine Empörung gegen Gott, deren symbolische Darstellung ein gewaltiger Bau sein sollte, verhindern. Dieser Götzendienst vertilgte aber gerade den letzten Rest des gemeinschaftlichen Bewufstseins, und die Folge davon war die allmähliche Entstehung einer Vielheit von Sprachen und Völkern[3]. — Diese Erklärung nimmt demnach den Turmbau im buchstäblichen Sinne, nicht ganz so die Sprachverwirrung und Zerstreuung, insofern die letztere als „Verlust des gemeinschaftlichen Bewufstseins“ (Hob.) betrachtet und hinsichtlich der ersteren behauptet wird, dafs Gn 11 nur das erstmalige, plötzliche, von Gott gewollte Auftreten jener inneren Veränderung erzählt, welche später zur Sprachentrennung führte. — Allein wenn der Turm, welcher die Zerstreuung verhindern soll, ein materielles Bauwerk ist, mufs auch die Zerstreuung im wörtlichen, lokalen Sinne genommen werden, wie überdies durch „über die ganze Erde“ V. 4 8 9 gefordert ist. Vor allem aber steht der genannten Auffassung die ganze von Gn

[1] Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, und Liter. Handweiser 1895 Nr 618 619.

[2] Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt von Gottfr. Hoberg, Freib. i. B. 1899, 113.

[3] Hoberg a. a. O. 114—116.

11, 1—9 geforderte Situation entgegen. Der Text macht sicher nicht den Eindruck, als sei zu der geschilderten Zeit die Einheit der Menschen im Schwinden begriffen gewesen. Das Gegenteil wird scharf und wiederholt betont: sie sind ein Volk und einer Sprache, und V. 4 kann aus פֶּן „ne“ nicht die Furcht vor völliger Zerstreuung herausgelesen werden (sowenig als aus demselben Worte 3, 22 eine Befürchtung Gottes), sondern nur der Wille, die bestehende Einheit zu bewahren. Die Verwirrung und Zerstreuung mufs etwas zum bisherigen Zustande Gegensätzliches bedeuten und kann unmöglich die letzte, nur übernatürlich beschleunigte Phase der natürlichen Entwicklung darstellen. — Auch ist es unbegreiflich, wie ein gemeinsam mit Begeisterung unternommenes Riesenwerk den Rest des früheren Einheitsbewufstseins vernichten konnte. Das Gegenteil wäre eingetreten. Auf diesem Wege also ist es unmöglich, das Befremdliche einer plötzlichen Sprachverwirrung zu heben.

3. Die neuere protestantische Pentateuchforschung, besonders Gunkel, sieht in Gn 11, 1—9 eine ätiologische Sage, d. h. die naive Antwort auf die schon den Alten naheliegende Frage: Woher kommen die Verschiedenheiten der Menschen nach Wohnsitz und Sprache? Einmal, dachte man sich, mufs die Menschheit einig gewesen sein, damals war sie mächtig, und damit sie nicht allzu mächtig werde, hat sie die Gottheit zerstreut. Diese Gedanken werden in das Gewand einer Erzählung gekleidet. Wenn die Sage die Begebenheit nach Babel verlegt, so beruht dies nicht auf Überlieferung, sondern auf dem gewaltigen Eindrucke, den diese uralte Kulturmacht allzeit gemacht hat. — Hinsichtlich der buchstäblichen Auffassung des Turmbaues und der Verwirrung stimmt diese Erklärung mit der unter 1. geschilderten überein, nur dafs eben nach Gunkel nicht Geschichte, sondern Sage vorliegt. Die Zeit, in welcher die Begebenheit spielt, ist nach allen Erklärungen die Urzeit, da die Menschheit noch ungeteilt war.

4. Eine in den Grundzügen schon von Origenes vertretene, besonders von C. Vitringa[1] verteidigte Auffassung versteht

[1] Observationum sacrarum tom. I, lib. 1, Jena 1723.

unter der Sprachverwirrung nicht die durch positive göttliche Einwirkung herbeigeführte Entstehung der verschiedenen Sprachen und Völker (die vielmehr der natürlichen Entwicklung zugeschrieben wird), sondern die beim Turmbau entstandene Entzweiung und dadurch veranlafste Trennung der Menschheit. „Lippe“ = Gesinnung. — Eine Modifikation dieser Meinung hat in anziehender Weise der Franziskanerprovinzial Ant. Hammerschmid[1] begründet. Danach spricht Gn 11, 1—9 von einem viel späteren Ereignisse, als gemeiniglich angenommen wird, nämlich nicht von der plötzlichen Entstehung der Sprachen, die nach den Resultaten der Sprachwissenschaft ausgeschlossen ist, auch nicht von der Entstehung der Völker überhaupt, sondern von der Trennung innerhalb eines einzigen semitischen Volkes, d. h. des Hauses Arphaxad, genauer von dem Ausscheiden der Nachkommen des Jektan aus dem Offenbarungsstamme, als welcher nur die Familie Phaleg übrig blieb. Neu ist auch, dafs nach H. die Zeit des Turmbaues mit dem Beginn der Hammurabi-Dynastie zusammenfällt. Stadt und Turm sind als Hauptstadt und Haupttempel eines vom Stamme Arphaxad neu zu gründenden Reiches gedacht. Als Ort für diese Bauten habe man das bisherige Städtchen Tintir gewählt und es in Bab-ili umgetauft. Die Entzweiung sei der Uneinigkeit über den Bauplan entsprungen. Die Verwirrung der Sprache ist also im uneigentlichen Sinne, der Stadt- und Turmbau im eigentlichen verstanden. — Es soll gleich bemerkt werden, dafs im Texte nicht von einem Umbau, sondern von einem völligen Neubau der Stadt die Rede ist, und dafs ein mit so grofser Begeisterung unternommenes nationales Werk unmöglich an kleinlichen Uneinigkeiten über den Bauplan scheitern konnte.

## II.

1. Die Untersuchung über den Sinn der Erzählung Gn 11, 1—9 mufs m. E. von dem Zwecke des Turmbaues ausgehen. Die Absicht der Menschen ist, sich einen Namen zu machen, damit

[1] Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau 1898, Heft 1—4.

sie nicht über die Erde zerstreut werden. Der Zweck ist die Aufrechterhaltung der Einheit, das Mittel ist der Bau. Welche Einheit resp. Zerstreuung ist gemeint? — Vor allem ist es im Texte ohne Begründung, mit Hoberg eine zweifache Einheit anzunehmen: eine im Schwinden begriffene natürliche Einheit (insbesondere der Sprache) und eine neu entstehende religiöse oder vielmehr widergöttliche Einheit. Auf jeden Fall wäre die Gott mifsfällige und von ihm gesprengte Einheit die religiöse. Diese aber wird V. 6 und 7 als Einheit des Volkes und der Sprache beschrieben, und man hat kein Recht, die V. 1 mit gleichen Worten beschriebene Einheit anders zu verstehen. Überhaupt berechtigt nichts im Texte zu dem Schlusse, dafs der Bau götzendienerischer Absicht entsprungen sei oder gar das Zentrum der Empörung gegen Gott sein sollte. Nur der Hochmut der selbstbewufsten geeinten Masse wird in V. 4 („bis zum Himmel") getadelt; vgl. Is 2, 15; 14, 13; 26, 5; Hab 2, 9.

Welcher Art die Einheit war, deutet V. 2 an. Hier wird der Übergang vom Nomadenleben („zelten") zur Sefshaftigkeit („sich niederlassen") beschrieben. Letztere führt naturgemäfs zur Schaffung von schützenden Mittelpunkten, von „Städten", und in diesen ist für jene Kulturstufe wiederum die Hauptsache die Befestigung, der „Turm", der dem Eigentum und den Bewohnern Schutz vor den Feinden gewährt. Diese Seite der Sefshaftigkeit schildert V. 3. Der Satz: „damit wir nicht zerstreut werden" drückt demnach nichts anderes als den Entschlufs aus, das Nomadenleben für immer aufzugeben. Der Kitt der nationalen Einheit soll die Aufrichtung eines mächtigen („bis in den Himmel", vgl. Dt 1, 28), ruhmreichen („wir wollen uns einen Namen machen") Gemeinwesens sein.

„Turm-(Stadt)bau" ist Steigerung von „Hausbau", welcher Ausdruck nach Ex 1, 21; Ruth 4, 11; 2 Sm 7, 11. 27 die Gründung einer Familie, eines Stammes bedeutet. Stadtgründung und Turmbau steht Is 25, 2; Hab 2, 12 („Wehe dem, der eine Stadt gründet mit Blutschuld und eine Feste baut mit Unrecht") für Errichtung eines Reiches; vgl. Is 2, 14. 15;

24, 10[1] (civitas vanitatis); 26, 5 (civitas sublimis); 25, 3 (civitas gentium). Eine Erklärung unserer Stelle gibt Ps 106 (107), 4. 7. 36, wo mit offensichtlicher Anspielung auf Gn 11 dem Nomadenleben in der Steppe das Finden oder Erbauen (V. 36) einer Wohnstadt (עִיר מוֹשָׁב, vgl. Gn 11, 2 וַיֵּשְׁבוּ) als glücklicher Kulturzustand gegenübersteht. Weil mit der Seßhaftmachung in einem Kulturlande die Annahme dieser Kultur verbunden zu sein pflegt, wird Hebr 11, 9. 10 Abraham gelobt, daß er vermöge des Glaubens nicht in der Stadt, sondern in Zelten gewohnt, d. h. von der polytheistischen Kultur Kanaans sich frei gehalten habe. An sich steht der „Glaube" dem Gegensatz von Stadt und Zelt neutral gegenüber. Darum kann auch das Mißfallen Gottes an dem Bauwerk Gn 11 sich nicht gegen dieses selber, d. h. nicht gegen die Seßhaftmachung an sich richten, sondern kann sich nur aus dem Umstande erklären, daß sie gerade in Sinear stattfand, weil hier die Gefahr, dem einheimischen Götzendienste zu verfallen, besonders groß war. — In dem dargelegten Sinne wird durch den Stadtbau die „Zerstreuung", d. h. das unstete Nomadenleben, tatsächlich verhindert oder vielmehr völlig überwunden. Nicht aber wäre dies der Fall bei der gebräuchlichen Annahme, es werde Gn 11 von einem einzelnen Bauwerk erzählt, durch welches die Trennung der sich mehrenden Menschheit verhindert werden sollte. Wie könnte bei der steten Vermehrung der Menschheit ein einziger Turm oder eine einzige Stadt diese natürliche Zerstreuung aufhalten? Warum sollten sich die Menschen überhaupt vor dieser Zerstreuung fürchten?

2. Daß Gn 11 nicht von einem einzelnen Bauwerke spricht, läßt zweitens das Verhalten Jahwes gegenüber eben diesem Unternehmen erkennen. — Jahwe hat von dem Baue gehört und steigt herab, um ihn genau zu beschauen, um sich gleichsam von der Wahrheit des Gerüchtes zu überzeugen; vgl. Gn 18, 21. Nun muß doch erwartet werden, daß in der folgenden

[1] Knabenbauer, Comm. in Is., zu 24, 10: „urbs tohu .., qua voce indoles potestatis Deo inimicae describitur" (die Stadt sei als Mittelpunkt dieser Macht genannt).

Rede Jahwe das ausspricht, was er — anthropomorph gesprochen — auf Erden Neues sieht. In V. 6ª mufs das Resultat des göttlichen Schauens niedergelegt sein, die Feststellung des vorgefundenen neuen Tatbestandes. Darauf weist schon die Partikel הן „ecce“ hin. Man vergleiche den ganz parallelen Ausdruck Gn 3, 22. 23: der erste mit „ecce“ eingeleitete Satz 22ª bezeichnet die neu geschaffene Situation („die Menschen sind wie einer von uns“); dem entspricht 11, 6ª. 3, 22ᵇ und 11, 6ᵇ kündigen an, dafs der Weiterbildung des Gott mifsfälligen Zustandes Einhalt geboten werde, dafs die Menschen nicht vom Lebensbaum essen resp. ihr Werk nicht nach ihrem Wunsch vollenden sollen. 3, 23 resp. 11, 7. 8 wird die Ausführung dieser Ankündigung erzählt. — V. 6ª kann demnach nicht sagen wollen, dafs die Menschen noch ein Volk sind und noch eine einzige Sprache haben, denn diese Erkenntnis hatte Jahwe — menschlich geredet — schon vor dem Herabsteigen; „ein Volk und einer Lippe“ mufs das neu Geschaute, also ein anderer Ausdruck für „Turm-(Stadt)bau“ sein. Auch wir sprechen vom stolzen Bauwerk nationaler Einheit. Darauf weist auch זה in 6ᵇ hin: das ist nun der Anfang ihres Tuns; „das“ kann doch nicht so verstanden werden, dafs Gott bei diesem Worte mit dem Finger auf den Bau hingewiesen hätte, sondern kann ungezwungen nur auf den vorausgehenden Satz: „siehe, sie sind ein Volk und einer Lippe“, bezogen werden; also ist damit ein Tun bezeichnet, nicht der Zustand der ursprünglichen Spracheinheit. Letztere kann ferner deshalb nicht gemeint sein, weil 6ª offenbar ein Gott mifsfälliges Faktum erzählen will. Somit ist unter dem naheliegenden Bilde eines mächtigen Stadtbaues die Entstehung einer neuen Einheit, die Einigung der Menschen zur Gründung eines Staatswesens nach Aufgabe des Nomadenlebens geschildert.

Bei dieser Auffassung versteht man, warum Jahwe, um das Unternehmen der Menschen zu vereiteln, nicht, was doch am nächsten läge, Turm und Stadt zerstört, wie er Sodom zerstört (Gn 19). Nach der Urerzählung besteht das ganze

Gericht darin, dafs Jahwe die Menschen über die Erde zerstreut. Über das Schicksal des Turmes ist nichts gesagt. Das mufs bei der gewöhnlichen Auffassung auffallen. Nach unserer Darlegung dagegen ist mit der Zerstreuung tatsächlich „Turm“ und „Stadt“ zerstört. Spätere, die an ein einzelnes Bauwerk dachten, suchten den scheinbaren Mangel der biblischen Erzählung gutzumachen, indem sie die Zerstörung des Turmes durch Stürme eintrugen. So Flavius Jos., Ant. 1, 4; Sibyllinen 3, 98 ff[1]; Buch der Jubiläen 10, 18 ff[2]. Nach der erweiterten Erzählung wird der Weiterbau der Stadt verhindert. Es soll offenbar gesagt sein, dafs das stolze Unternehmen schmählich endete und die „Stadt“ ein unvollendeter Torso geblieben sei, ein Denkmal des göttlichen Zornes und ein Warnungszeichen für die Menschen. Das historische Babel, das den Israeliten als eine Wunderstadt erschien (Jer 51, 41. Is 47, 5 u. o.), konnte aber sicher nicht jenen von Gn 11 gewollten Eindruck machen. Es ist auffallend, dafs die Anhänger der Meinung, Gn 11 rede von einem einzelnen Bauwerke, immer nur von einem Turme reden und vergessen, dafs der Bericht mit dem Turme zugleich die Stadt nennt, ja diese in den beiden letzten Versen allein. Einen guten Sinn hat die Erzählung, wenn sie den Versuch, eine grofse Zusammenfassung der Menschen zu einem Reiche in Sinear mit dem Stützpunkt Babel zu gründen, zum Inhalte hat: ein Unternehmen, das durch Gottes Fügung in seinem ganzen Umfange nicht zur Ausführung kam. Der Sinn von 11, 9 ist in diesem Falle: deshalb ist der Name „Babel“ sehr bezeichnend, denn hier hat Jahwe einstens die Sprache „verwirrt“.

3. Nach obiger Darlegung sagt 11, 1 nicht, dafs damals noch die ursprüngliche Einheit der Sprache und des Volkes bestand, sondern vielmehr, dafs diese Einheit neu entstand. Dazu stimmt das einleitende ויהי. Dieser Ausdruck bedeutet,

[1] Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II (1900) 187.

[2] Ebd. 59.

wie Hammerschmid[1] richtig gegen diejenigen bemerkt, welche in Gn 11, 1—9 die nachträgliche Erklärung der Gn 10 geschilderten Völkerentstehung erblicken, niemals „das ging nämlich so zu"; ebensowenig bedeutet er aber auch „es war damals noch". Das Wort leitet immer die Erzählung vom Eintreten oder vom Offenbarwerden eines neuen Ereignisses ein. Wäre 11, 1 ein damals bestehender Zustand gemeint, so wäre dies ausgedrückt wie Gn 1, 2 oder Richt 4, 4 („Debora war damals Richterin") und Richt 11, 1. Dem gegenüber kann man nicht auf Stellen wie Gn 11, 30 verweisen, denn hier ist der Sinn: Sara zeigte sich (später) als unfruchtbar; Richt 19, 1 und 1 Sm 1, 1 ist von neu auftretenden Männern die Rede. Diese Auffassung von 11, 1 liegt offenbar auch der Erklärung zu Grunde, welche Salomo Jarchi als eine von den Alten überkommene zu 11, 1[b] („derselben Worte") anführt: „venerunt in idem consilium"[2].

4. Wie ist nach der vorgetragenen Auffassung die Einheit und die Verwirrung der Sprache zu verstehen?

a) Kaulen a. a. O. hat mit Aufgebot grofser Gelehrsamkeit nachweisen wollen: vor dem Turmbau sei die ganze Menschheit ein einziges Volk gewesen mit einer Religion und einer Sprache; die natürliche Entwicklung und Vermehrung der Menschheit habe prinzipiell verschiedene Sprachen nicht hervorbringen können, nur eine religiöse Trennung habe ganz verschiedenartige Völker und Sprachen geschaffen; die Sprachentrennung sei eine positive Tat Gottes, ein Wunder, insofern sie an einem Orte und zu einer Zeit herbeigeführt worden sei. Den prinzipiellen Unterschied der Sprachen sieht Kaulen darin, dafs seit dem Turmbau nur die Sprache der monotheistischen Semiten die vollkommene, durch Lautsymbolik gebildete Flexion besäfse, während dem Polytheismus und seinem Ausläufer, dem Atheismus, die Agglutination der Chamiten und Japhetiten resp. die Isolation der chinesischen Sprache entspräche.

[1] Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau 1898, 159.

[2] Bei C. Vitringa, Observ. sacr. t. I, l. 1, c. 9.

Gegen diese Aufstellungen spricht vieles, wie Hammerschmid a. a. O. ausgeführt hat. Die Religion ist nicht die einzige Ursache des Volksgeistes. Es ist unwahrscheinlich, dafs zur Zeit des Turmbaues (auch bei Annahme der herkömmlichen Zeitbestimmung) die Menschheit noch ein einziges Volk gebildet hat; es ist vielmehr wahrscheinlich, dafs sich nach der aus natürlichen Bedürfnissen geschehenen Trennung schon Veränderungen in der Sprache herausgebildet hatten und Völkerindividuen entstanden waren[1]. Dazu pafst die allgemein in irgendwelcher Weise auf den Turmbau zu Babel bezogene Stelle Sap 10, 5, die von Völkern redet, die sich zusammentaten. Nach Augustinus[2] erbaute den Turm Nimrod mit seinen Völkern. Was aber das Wichtigste ist, die Schrift selber Gn 10, 31. 32 betrachtet offenbar die Entstehung der Völker und Sprachen als einen natürlichen Prozefs. Ferner lehrt die Sprachwissenschaft, dafs in dem langsamen, stetigen Prozesse der Sprachenbildung ein nach herkömmlicher Betrachtung so gewaltsames und plötzliches Ereignis keinen Raum hat. Übrigens besteht die behauptete Zweiteilung der Sprachen die Prüfung nicht. Demgemäfs müfsten die chamitischen Sprachen mit den japhetitischen näher verwandt sein als mit den semitischen, was sicher nicht der Fall ist. Wie soll überhaupt die Sprache mit der Religion innerlich zusammenhängen? Wie soll man sich die plötzliche Entstehung des Polytheismus denken? Nach allem, was die Geschichte lehrt, ist er durch allmähliches Herabgleiten aus der Höhe des Monotheismus entstanden. Es ist endlich zum mindesten nicht nachgewiesen, dafs bei allen nichtsemitischen Völkern der Polytheismus ursprünglich war.

b) Mufs שפה „Lippe“ Gn 11, 1. 6. 7. 9 die Bedeutung „Sprache“ haben in dem Sinne, in welchem man von babylonischer, ägyptischer Sprache spricht? „Lippe“ steht an nicht wenigen Stellen unzweifelhaft für Rede und die darin ausgesprochene Gesinnung, z. B. Job 2, 10: sündigen mit den

[1] Vgl. Äm. Schöpfer, Geschichte des AT (1895) 75.
[2] De civ. Dei 16, 4.

Lippen; 12, 20: Gott entzieht die Rede (Sing.); Prv 12, 19: wahrhafte Lippe (Sing.); 12, 22: lügenhafte Lippen. Besonders lehrreich ist Is 19, 18, weil hier der Ausdruck: die Lippe eines andern (Kanaans) sprechen — eine Gesinnungseinheit der Sprechenden bezeichnet; vgl. Soph 3, 9 und besonders 1 Kor 1, 10 (dasselbe reden = einig sein). Derselbe Gedanke liegt Ps 54 (55), 10, wo sichtlich auf Gn 11 angespielt ist, zu Grunde. — שפה wird nirgends im Sinne von Sprache, Mundart gebraucht, auch nicht Ps 80 (81), 6, wo damit die Botschaft Gottes gemeint ist, ebenso nicht Is 28, 11; 33, 19; Ez 3, 5. 6; denn an diesen Stellen ist das Wort von der Aussprache zu verstehen. Dazu kommt, worauf Hammerschmid aufmerksam macht, dafs Gn 10, wo von der Sprachenverschiedenheit die Rede ist, ausschliefslich לשׁן gebraucht ist, Gn 11, 1—9 dagegen ausschliefslich שׂפה. Sollte dieser auffallende Umstand nicht ein Fingerzeig sein, dafs am letzteren Orte nicht von der Einheit der Sprache, sondern der Gesinnung die Rede ist? Damit ist Buch der Jubiläen 3, 28 zu vergleichen, wo gesagt ist, dafs die Tiere vor der Sünde miteinander redeten, und zwar eine Lippe und eine Sprache; ersterem wird das Verstummen der Tiere, letzterem ihre Zerstreuung (vgl. Gn 11, 1. 9) nach der Vertreibung Adams entgegengesetzt[1]. Die aus Gn 11 entlehnten Worte wollen das einträchtige Beisammensein im goldenen Zeitalter schildern.

11, 1 ist demnach zu übersetzen: „und es begab sich, dafs bei allen Menschen dieselbe Rede ging und dieselben Worte". „Dieselben Worte" — die Bestandteile der Rede — ist beigefügt, um die volle Übereinstimmung der Menschen hervorzuheben. Der Inhalt dieser gemeinsamen Rede ist V. 3. 4 angegeben; „bei allen Menschen ging eine Rede" V. 1 entspricht „einer sprach zum andern" V. 3. Diese Beobachtung stützt unsere Auffassung. — Es sei daran erinnert, dafs ich 11, 1 für eine aus V. 6 entnommene, später

[1] Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II (1900) 45.

der ganzen Erzählung vorausgesetzte Bemerkung des Schlufsverfassers halte; vgl. BZ I 228 ff.

c) Die „Verwirrung der Lippe“ gibt nur nach unserer Erklärung einen befriedigenden Sinn. — בלל heifst aram.: in Wasser einweichen, syr.: mischen, assyr.: ausschütten, übergiefsen, im AT: einrühren, Os 7, 8: mischen. All diese Bedeutungen setzen voraus, dafs mindestens zwei Dinge vorhanden sind, die zusammengeschüttet oder vermischt werden. Vitringa fragt mit Recht, wie man von einem Zusammenschütten der einen Sprache reden könne. Dagegen kann man sagen, dafs die Rede der einzelnen Menschen, die aus vielen Reden besteht, die aber bisher einig und zusammengeordnet waren, also eine Rede bildeten, durch einen Streit zusammengeworfen, aus der Zusammenordnung gebracht und so verwirrt wird. Verwirrung bedeutet Aufhebung der zwischen mehreren Dingen bestehenden Ordnung und Einheit, also Trennung, Spaltung. So erklärt Ps 54 (55), 10 den Ausdruck: Verwirrung der Zunge (Rede) = Spaltung der Gesinnung. — Auf keinen Fall könnte aus dem Berichte, dafs Gott die „Sprache“ verwirrte, geschlossen werden, dafs damals neue Sprachen entstanden seien. Davon sagt, was nicht beachtet wird, die Schrift kein Wort. Wenn man die Sprachverwirrung im herkömmlichen Sinne nimmt, so kann man höchstens annehmen, Gott habe durch ein Wunder das gegenseitige Verständnis zeitweilig, solange es der Zweck verlangte, verhindert, wie er Gn 19, 11 zeitweilige Blindheit verhängte. Allein die Absicht Gottes konnte nicht sein, das gegenseitige Verständnis der Menschen überhaupt zu verhindern, sondern nur hinsichtlich jener Rede, die ihm mifsfiel, jener nämlich, von der allein gesprochen wird, und deren Inhalt V. 3. 4 angegeben ist. Darauf, dafs nur diese gemeint ist, deutet wohl auch die Wiederholung von איש und רעהו in V. 7. Warum sollte Gott die Spracheinheit sprengen? Um eine neue Koalition gegen die Offenbarung zu hindern? Die Geschichte würde beweisen, dafs dieser Zweck nicht erreicht wurde. Gott will nur die V. 3. 4 ausgesprochene Absicht der Menschen vereiteln, und

deshalb genügt es, zu verhindern, daſs die Menschen die darauf bezüglichen Reden „verstehen“. שמע mit Akkus. bedeutet nicht bloſs „hören“, sondern auch: hören auf, aufmerken, anhören (Gn 23, 8. 11. 15 u. ö.). Allein Gn 11 ist die Auffassung wohl diese, daſs unter den Menschen ein groſser Streit ausbricht, in welchem jeder anders redet (1 Kor 1, 10), so daſs in dem Lärme keiner des andern Rede versteht.

d) Unsere Erklärung wird durch den ebenfalls nicht beachteten Umstand unterstützt, daſs viele alte Erklärungen und Hinweise auf Gn 11, 1—9 ganz unbefangen von der Verwirrung der Zungen und Sprachen reden, als ob sich das von selbst verstehe. Schon die alte griechische Übersetzung (LXX) bietet V. 9 den Plural τὰ χείλη, während V. 1. 6. 7 der Singular steht: χεῖλος resp. γλῶσσαν und φωνήν. Nach dem Buch der Jubiläen 10, 22—25 werden die Sprachen zusammengeschüttet, und nicht mehr soll ein Sinn herrschen (es besteht also die Einheit des Sinnes in der Zusammenstimmung der vielen Sprachen, d. h. Reden). St Hieronymus[1] spricht gleichfalls von der Verwirrung der Sprachen; Filastrius a. a. O. behauptet ausdrücklich die Mehrheit der Sprachen. An den angeführten Stellen (abgesehen von Filastrius) muſs unter שפה V. 7. 9 die Rede = ausgesprochene Gesinnung verstanden sein, also konnten die Verfasser dasselbe Wort V. 1. 6 nicht in einem ganz andern Sinne, nämlich von der Sprache verstehen.

5. Die Gn 11, 1—9 geschilderten Ereignisse versetzen uns demnach in folgende Situation:

Einmal machten die Menschen den einmütigen Versuch, das Nomadenleben aufzugeben, sich im Osten, in der Ebene Sinear seſshaft zu machen und hier eine groſse, staatliche Zusammenfassung zu schaffen. Die volle Ausführung dieses groſsen Planes wurde durch göttliche Fügung vereitelt, und die kaum geschaffene Einheit fiel wieder auseinander.

Schon St Augustinus hat in dieser Weise den Grundgedanken der Erzählung bestimmt: die Stadt sei als Haupt-

[1] Quaest. in Genesim c. 10.

stadt eines zu gründenden Reiches geplant gewesen. — Weil befestigte Städte besonders in alten Zeiten die Stützpunkte eines sich seſshaft machenden Volkes sind, so steht Stadtbau für Reichsgründung. Turm- und Stadtgründung steht demnach nicht im rein buchstäblichen Sinne, aber auch nicht rein bildlich als Bezeichnung menschlichen Hochmutes und Kulturstolzes wie etwa Is 2, 15, sondern als konkreter Ausdruck für Errichtung eines Reiches.

St Hieronymus, von dem wir keine eigentliche Erklärung über Gn 11, 1—9 besitzen, scheint den Bau zu Babel nicht nur nicht im buchstäblichen, sondern im rein bildlichen Sinne verstanden zu haben. Wenigstens läſst sich das aus Ep. 21, 8 de duobus filiis vermuten. Er stellt hier Kain mit den Turmerbauern zusammen: Kain wohnte im Lande Nod, d. h. im Lande der Unstetigkeit; alle Gottlosen sind unstet und haltlos; so erbauten die Gottlosen den Turm, und sein Ort wurde genannt Babel, id est confusio. Nun sagt aber H. ausdrücklich[1], Nod sei nicht etwa ein Ländername, sondern das Wort sei künstlich gebildet, um das unstete Leben Kains auszudrücken. „Wohnen im Lande der Unstetigkeit“ ist also nach H. ein Oxymoron. Er scheint auf ähnliche Weise auch den Ausdruck „die Stadt Babel, d. h. Verwirrung, Unsicherheit, bauen“ verstanden zu haben, so daſs der Sinn wäre: sie glaubten wie in einer festen Stadt sicher und ruhig zu wohnen, aber ihre Stadt ward ein Babel, d. h. sie erreichten ihre Absicht nicht und blieben unstet. — Allein zwischen den Namen Nod und Babel besteht ein groſser Unterschied, denn letzteres ist der Name einer bekannten historischen Stadt und kann kaum rein appellativ gebraucht sein. Die Gn 11, 1—9 erzählten Ereignisse müssen irgendwie mit dem historischen Babel in Beziehung stehen. Inwieweit dies der Fall ist, ferner ob der Zeitpunkt des Turmbaues von Babel näher bestimmt werden kann, ist im folgenden zu untersuchen.

[1] Quaest. in Genesim c. 4.

(Fortsetzung folgt.)

# Das apokryphe und das kanonische Esrabuch.

Von Dr Joseph Fischer in München.

Die folgenden Studien sind veranlafst durch Howorths Aufsätze in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology[1]. Diesen mufs ich um so gröfsere Aufmerksamkeit widmen, als ich in meinen „Chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia" (Freiburg i. Br. 1903) über den apokryphen Esra nur eine ganz kurze Bemerkung machen konnte.

Howorth sucht zu beweisen, dafs der apokryphe Esra[2] die LXX-Übersetzung zum kanonischen Esrabuch sei, und dafs die griechische Version, welche wir jetzt für kanonisch annehmen, eine spätere und schlechtere Übertragung, nämlich die des Theodotion sei; bis auf Hieronymus habe das jetzt unter die Apokryphen gestellte Esrabuch zu den kanonischen Büchern gehört, und erst dieser „tempestuous father"[3] habe es aus dem Kanon verdrängt, weil die andere Version mehr der „Hebraica veritas" entspreche. Stellen wir nun, ehe wir an die Prüfung dieser Ansicht herantreten, erst die Sätze heraus, welche ohne weiteres klar sind.

1. Der apokryphe Esra hatte in der alten Synagoge, der früheren Kirche bis Hieronymus ein sehr grofses Ansehen. Insbesondere wird er von Flavius Josephus und den Kirchenvätern fleifsig zitiert[4].

[1] Some unconventional Views on the Text of the Bible XXIII (1901) 147 ff 305 ff; XXIV (1902) 14 ff 147 ff 332 ff; XXV (1903) 1 ff.

[2] Wir nennen das apokryphe Esrabuch 3 Esr und das kanonische 1 Esr.

[3] XXIII 150. Sonstige Proben über den Stil, in dem Howorth seine Belehrung spendet, unterlassen wir. Die deutschen Gelehrten sind Howorth „der letzte Sommersonnenschein".

[4] Vgl. ThQ 1859, 257 ff.

2. Origenes hat 3 Esr in seine Hexapla aufgenommen, was bei dem Ansehen, das dieses Buch genofs, eigentlich selbstverständlich ist.

3. 3 Esr ist eine direkte und unabhängige Übertragung aus dem hebräisch-aramäischen Originale[1].

4. 3 Esr ist bei weitem die gefälligere und freiere Übersetzung, während 1 Esr eine sklavische Anlehnung an das Original darstellt.

Diese vier Sätze sind Tatsachen, und Howorth hätte sich den langen, mit heftigen Ausfällen gegen deutsche Gelehrte verbundenen Beweis derselben ersparen können; die andere Behauptung dagegen, dafs 3 Esr die ursprüngliche LXX-Übersetzung ist, kann begreiflicherweise sehr in Zweifel gezogen werden. Drei Gründe führt H. für seine Hypothese an: 1. in den grofsen LXX-Hss wird das apokryphe Esrabuch Esdras A, das kanonische Esdras B genannt. 2. Zur Zeit des Flavius Josephus galt offenbar 3 Esra als die „älteste und autoritativste Übersetzung. Als Tempelpriester kannte er die autoritativen Schriften am besten, und indem er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen sich befand, mufste er auch um jeden Preis unanfechtbar schreiben“[2]. 3. Die Hexapla des Origenes hat den apokryphen Esra für ein kanonisches Buch angesehen[3]. Das unter 1 und 3 Gesagte haben wir bereits anerkannt, und was des Josephus Bedeutung als Zeuge für den Kanon anbetrifft, ist, glaube ich, von C. Julius endgültig dargelegt, dafs die „jüdische Archäologie zur Feststellung einer Josephusbibel sich nicht verwerten läfst. Trotz seiner wiederholten Versicherung, dafs er nur aus den heiligen Büchern der Hebräer schöpfe, benutzt er, ohne mit einem Worte zu bemerken, dafs seine Erzählung von jetzt ab auf weniger glaubwürdigen Quellen beruht, ohne Bedenken die nur in den LXX befindlichen Zusätze zu den Büchern Esra und Esther. Wer nun aber aus diesem Verfahren des Josephus schliefsen wollte,

[1] Vgl. E. Nestle, Marginalien und Materialien (1893) 28 ff.
[2] Ebd. XXIII 153.
[3] Ebd. 156.

dafs also unser Geschichtschreiber auch jene Absätze den ‚heiligen' Büchern beigezählt, müfste konsequentermafsen einräumen, dafs derselbe Josephus den zahlreichen Midraschim, die er ebenfalls ohne weiteres in sein Geschichtswerk eingeflochten, die nämliche Autorität zuerkannte."[1]

Äufsere Bezeugungen können also nicht das Entscheidende in unserer Frage sein. Denn wir erleben hier dasselbe Schauspiel, das wir an andern Büchern sehen, dafs sie nämlich eine Zeitlang für kanonisch bzw. apokryph gehalten wurden, später aber in den entgegengesetzten Rang eingetreten sind. Mafsgebend kann nur der Vergleich beider Bücher nach Form und Inhalt sein.

Indem wir an diesen Vergleich[2] herantreten, heben wir zunächst hervor, dafs sich das apokryphe Esrabuch nicht im mindesten mit den Chronikbüchern nach der sprachlichen Seite hin deckt, und doch wäre dies schlechthin notwendig, da ja H. die Teilung von Chronik-Esra-Nehemia aus einem Buche in drei für ein Werk der Massorethen erklärt und daher klar ist, dafs dieses eine Buch auch von einem Übersetzer ins Griechische übertragen worden ist. Diese ernste Schwierigkeit, die Howorth nicht berücksichtigt hat, wird dadurch nicht beseitigt, dafs auch das kanonische Esrabuch sich in der Übersetzung von den Chronikbüchern unterscheidet, da diese Differenzen sehr untergeordneter Art sind und die Sprache des Übersetzers von 1 Esr sich eng mit dem Griechisch der kanonischen Bücher, namentlich dem des Propheten Jeremias berührt.

Schon längst ist erkannt, dafs 3 Esr manche Worte und Ausdrücke mit späteren Büchern gemeinsam hat, z. B. mit dem Buche Daniel. Jedoch können wir auf diese kurzen Andeutungen keinen gröfseren Beweis aufbauen. Deshalb geben wir zunächst eine Zusammenstellung der Ausdrücke, welche 3 Esr mit (fast nur) späteren Büchern gemein hat.

---

[1] C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre Geltung. BSt VI (1901) 3/4, 22—24.

[2] Vgl. W. J. Moulton, Über die Überlieferung und den textkritischen Wert des dritten Esrabuches. ZatW 1899, 209ff; 1900, 1ff.

1. Fast nur mit späteren Büchern hat 3 Esr gemein: ἀναδείκνυμι im Sinne von aufstellen 2, 3; 8, 23 — Dn LXX 1, 11. 20. 2 Makk 9, 14. 23. 25; 10, 11; 14, 12. 26; εἰδώλιον 2, 9 — Dn LXX 1, 2; Bel 9. 1 Makk 1, 47; 10, 83; ὑπογράφειν 2, 15. 25 — Sir 50, 1, sehr häufig in den Makkabäerbüchern; ebenso ἐπίλοιπος 2, 16 — sehr häufig in den Makkabäerbüchern, während der Übersetzer von 1 Esr das bei Jeremias sehr beliebte κατάλοιπος hat; εὐπρεπῶς 2, 10 — Sap 13, 11; ἱστορεῖν 1, 33. 42 — ἱστορία Est 8, 13. 2 Makk 2, 24. 30. 32. 4 Makk 3, 19; ἀντιγράφειν 2, 25 — 1 Makk 12, 23; κατὰ σπουδήν 2, 29 — vgl. 1 Makk 6, 63, 1 Esr hat dafür das in den älteren Teilen der Hl. Schrift sehr häufig gebrauchte ἐν σπουδῇ; ἀναζεύγνυμι in der Bedeutung „aufbrechen" mit der Ortsbestimmung Ex 14, 15; 40, 36, in der Bedeutung „reisen" Jdt 7, 1. 2. 7; 16, 21. 3 Esr 2, 30. 2 Makk 5, 11; 12, 29; 14, 16. 3 Makk 7, 16; 4, 22; ὡς mit Superlativ 2, 30 — Ps 22, 5. 3 Makk 1, 8. 4 Makk 3, 10; τυπάρχης häufig in 3 Esr und Dn; ἀναλύειν 3, 10 (im Kapitel über den Pagenstreit) nur in griechischen Teilen des AT, und zwar hauptsächlich in den Makkabäerbüchern; σωματοφύλαξ 3, 3 — (Jdt 12, 7) 3 Makk 2, 23; χρύσωμα 3, 6; 8, 56 — 1 Makk 11, 58; 15, 32. 2 Makk 4, 32. 39; μανιάκη 3, 6 — Dn 5, 16. 17. 19; ὕπατος 3, 14 — Dn LXX 3, 2. 3. 27. 1 Makk 15, 16. 2 Makk 10, 10; παρακούειν 4, 11 — Est 3, 3. 8; 4, 14; 7, 4. Is 65, 12; θεωρεῖν 4, 19 — überaus zahlreich in späteren Büchern; ἐξοδεύειν 4, 23 — 1 Makk 15, 41. 2 Makk 12, 19; προσγελᾶν 4, 13 — Sir 13, 6. 11; προσβαίνειν 4, 53; 8, 1 — Jdt 4, 7; 7, 10; κωθωνίζεσθαι 4, 63 — Est 3, 15; ἀναγκάζειν 3, 24; 4, 6 — Jdt 8, 30. Prv 6, 7 und sehr häufig in den Makkabäerbüchern; ἀναγράφειν 1, 24. 33. 42 — 1 Makk 14, 22. 2 Makk 4, 9. 4 Makk 17, 8; ἀναπλήρωσις 1, 57 — Dn LXX 9, 2; 12, 13. Dn Theod. 12, 13; ἀνιεροῦν 9, 4 — 3 Makk 7, 20; ἀντίγραφον (Übersetzung von פַּתְשֶׁגֶן) 6, 7; 8, 8 — Est 3, 13. 14, dann noch 8, 13. Ep. Jer. 1 und sehr zahlreich in den Makkabäerbüchern; ἀφορολόγητος 4, 50 — 1 Makk 11, 28; διαγορεύειν 5, 49 — Dn LXX Sus 61; διακρατεῖν 4, 50 — Jdt 6, 12; διαπέμπειν

1, 26 — Jdt 14, 12. Prv 16, 28. 2 Makk 3, 37; 11, 26. 3 Makk 1, 8; διαφέρειν 5, 55 — Est 3, 13. Prv 20, 2; 27, 14. Sap 18, 2. 20. Dn LXX 7, 3. 23. 24. 28. 2 Makk 3, 4; 4, 39; 15, 13; δογματίζειν 6, 34 — Est 3, 9. Dn LXX 2, 13. 15. 2 Makk 10, 8; 15, 36. 3 Makk 4, 11; εἴργειν 5, 72. 73 — 3 Makk 3, 17; ἐναντιοῦν 1, 27 — Prv 20, 8. Sap 2, 12. 3 Makk 31, 7. 4 Makk 5, 26; 7, 20; ἐνδελεχής 6, 24 — Sir 17, 19; ἐνιστάναι 5, 47; 9, 6 — Est 3, 13. 1 Makk 8, 24; 12, 44. 2 Makk 3, 17; 4, 43; 6, 9; 12, 3. 3 Makk 3, 24; ἐξοδεύειν 4, 23 — Richt 5, 27. 1 Makk 15, 41. 2 Makk 12, 19; ἐξουσία 4, 28. 40; 8, 22 — sehr zahlreich in späteren Büchern; ἐπανόρθωσις 8, 52 — 1 Makk 14, 34; ἐπιβουλή 5, 73; 8, 22 — Est 2, 22. 2 Makk 5, 7; 8, 7. 3 Makk 1, 2. 6. 4 Makk 4, 13; εὐφυής 8, 3 — Sap 8, 19. 2 Makk 4, 32; ἴδιος, τὰ ἴδια: das Wort ἴδιος ist in den Übersetzungen der älteren Bücher selten, häufig dagegen in den späteren, speziell in den griechischen Büchern sehr häufig; substantivisch aber τὰ ἴδια 5, 47; 6, 32 — Est 5, 10; 6, 12. 2 Makk 9, 20; 11, 26. 3 Makk 6, 27. 37; 7, 8. Polybius 2, 57, 5; ἄγειν im Sinn von „feiern" statt des gebräuchlichen ποιεῖν 1, 1. 17. 19. 20. 21. 22; 5, 51; 7, 10. 14; ὡς προσῆκον ἦν 5, 51 — 2 Makk 3, 6. 4 Makk 4, 3; συνέταιροι 6, 7. 27; 7, 1 — Dn LXX 2, 17; 3, 25; 5, 6; συνεῖναι 6, 2 — Prv 5, 19. Jer 3, 20. 2 Makk 9, 4; ὁλοσχερής 6, 28 — 3 Makk 5, 31; ἀτενίζειν 6, 28 — 3 Makk 2, 26; συνεργεῖν 7, 2 — 1 Makk 12, 1; παραλείπειν 8, 7 — 3 Makk 1, 19; φιλάνθρωπος 8, 10 — Sap 1, 6; 7, 23; 12, 19. 2 Makk 4, 11; 9, 27. 3 Makk 3, 20. 4 Makk 5, 12; vgl. Est 8, 13. 2 Makk 6, 22; 14, 9; 13, 23. 3 Makk 3, 15. 18; ὑποπίπτειν 8, 17 — Jdt 16, 7. Prv 15, 1. Dn LXX Sus 51; βασιλικός statt τοῦ βασιλέως kommt aufser Nm 20, 17. 2 Reg 14, 26 nur in 3 Esr, Est, Dn und den Makkabäerbüchern vor; εὐθαρσής 8, 27 — 2 Makk 7, 10; 8, 21. 3 Makk 1, 7; ἀντίληψις 8, 27 nur in den Ps, Sir, Makk; προπομπή ἅπ. λεγ., dagegen προπέμπειν 4, 47 — Jdt 10, 15. Sap 19, 2. 1 Makk 12, 4. 2 Makk 6, 23; φωστήρ 8, 79, an sich schon sehr selten, in übertragener Bedeutung nur Sir 43, 7. Dn LXX 12, 3; μολισμός 8, 83 — Jer 23, 15. 2 Makk 5, 27; ἀνθομολογεῖσθαι 8, 91 — Ps 78, 13. Dn LXX

4, 34. 3 Makk 6, 33; πειθαρχεῖν 8, 94 — Sir 30, 38. Dn LXX 7, 27; φανιερoῦν 9, 1 — 3 Makk 7, 20; ἐπιδόξως (ἐπίδοξος) 9, 45 — Prv 6, 8. Sir 3, 18. Dn LXX 2, 11; σημαίνειν in der Bedeutung „mitteilen“ für פקד 2, 4 — Dn LXX 2, 15. 23. 30. 45. 2 Makk 11, 17; 1 Esr hat dafür ἐπισκέπτεσθαι, womit die LXX sonst פקד wiedergeben; ἀπηρείσατο αὐτὰ ἐν τῷ εἰδωλίῳ αὐτοῦ 1, 41; 6, 18 — Dn LXX 1, 2.

Bei dieser Untersuchung des sprachlichen Charakters, bei welcher wir nur kritisch unverdächtige und markante Stellen aufgenommen haben, fällt sofort die enge Verwandtschaft auf, welche zwischen dem apokryphen Esra-, dem griechischen Esther-[1] und 2. Makkabäerbuche besteht. Wir haben die diesbezüglichen Wörter im Drucke besonders hervorgehoben und fügen nun jene bei, welche

2. 3 Esr nur mit 2 Makk gemein hat: διὰ γραπτῶν für במכתב 2, 2 — 2 Makk 11, 15, während 1 Esr 1, 1 dafür das auch sonst im AT vorkommende ἐν γραπτῷ hat (2 Chr 36, 22); προσπίπτειν in der Bedeutung „geschehen“ 2, 17. 25; 9, 47 — 2 Makk 8, 12; 9, 3; 10, 26; 13, 1; 14, 1. 28; προσφωνεῖν ein Referat machen 2, 21; 6, 6 — 2 Makk 15, 15; ἐπινίκια 3, 5 (Pagenstreit) — 2 Makk 8, 33; χρυσοσάλινος 3, 6 (Pagenstreit) — 2 Makk 10, 29; συγγενής in der Bedeutung „geltend wie ein Verwandter“ 3, 7; 4, 42 (Pagenstreit) — 2 Makk 11, 1. 35; μετ᾽ οὐ πολύ 3, 22 (Pagenstreit) — 2 Makk 6, 1. 13; ἀπονεῖσθαι 4, 26 (Pagenstreit) — 2 Makk 13, 23; ἱερατικός 4, 54; 5, 45 — 2 Makk 3, 15 (immer mit στολή verbunden); ἀκόλουθος 5, 49. 71; 7, 6. 9; 8, 12. 14 — 2 Makk 4, 17; 6, 23; ἀποτελεῖν 5, 73 — 2 Makk 15, 39; αὐτόθι 8, 41. 62 — 2 Makk 3, 24; 11, 8; 12, 38; 15, 37 (Jos 5, 8); δαπάνημα 6, 25 — 2 Makk 3, 3; 11, 31; δυσσέβεια 1, 42 — 2 Makk 8, 33; δυσσέβημα 1, 52 — 2 Makk 2, 3; εἰσβάλλειν 6, 20 — 2 Makk 13, 13; ἐσθής 8, 71 — 2 Makk 8, 35; 11, 8.

Diese grofse sprachliche Verwandtschaft mit späteren originalgriechischen Büchern beweist um so mehr für eine sehr

[1] Vgl. B. Jakob, Das Buch Esther bei den LXX: ZatW 1890, 241 ff.

späte Entstehung von 3 Esr, als darunter Wörter sind, deren Inhalt überhaupt erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus den Juden bekannt wurde, z. B. ἐπινίκια, und da man im Stil manche Ähnlichkeit mit griechischen Profanschriftstellern entdeckt.

Am meisten, so zeigten wir, berührt sich 1 Esr, namentlich in seinem Zusatz, im Pagenstreit, mit den Büchern Est und 2 Makk. Mit diesen hat es aber nicht nur formelle Eigentümlichkeiten gemein, wie z. B. den schön-klassischen Stil, sondern sie hängen auch sachlich eng zusammen. In allen drei Büchern will der Verfasser nicht Geschichte schreiben, sondern er benutzt dieselbe, um gewisse Ideen zu motivieren und zu illustrieren. In allen drei Büchern steht im Vordergrund des Interesses die intellektuelle (gelegentlich auch physische) Übermacht des Judentums über den Heiden. Im Pagenstreit (3 Esr 3—5) wird der persische König von der Dialektik und Sophistik der drei jüdischen Edelinge so überwunden, dafs er ihnen die Heimkehr nach Juda gestattet. Esther besiegt den verschlagenen, höfischen Diplomaten durch ein nicht minder bewunderungswürdiges Gedankenkomplott und unterwirft sich auch den König. So klein das Volk der Juden ist, so überwindet es doch Weltreiche durch seine Weisheit und intellektuelle Überlegenheit; darum auf, ihr makkabäischen Helden, gegen die syrischen Bedrücker. Noch in einem andern Punkt stimmen die drei Bücher überein. Ein jedes empfiehlt mit grofsem Nachdruck ein national-religiöses Fest: das Buch Esther das Purimfest, das 2. Makkabäerbuch das Tempelweihfest: „Wie 2, 19 die Tempelreinigung unter den von Jason erzählten Begebenheiten an der Spitze steht, ebenso nachdrücklich ist das Absehen des Epitomators hauptsächlich auf die Verherrlichung des grofsen Heiligtums in Judäa gerichtet. Die auffällige Hervorhebung der beiden durch Judas Makkabäus gestifteten Feste mufs auch derjenige zur Empfehlung des jerusalemischen Tempels bestimmt finden, der auf den Gegensatz zum ägyptischen Tempel in Leontopolis keinen besondern

Nachdruck legen will. Ewald hat die richtige Beobachtung gemacht, dafs der Epitomator die Entstehungsgeschichte des Tempelweihfestes (10, 1—8) an das Ende der ersten Hälfte seiner ganzen Erzählung gestellt hat, die des Nikanorfestes (15, 30—36) an das Ende der andern Hälfte.“ [1] Der Epitomator der Chroniken hat seine Erzählung mit dem letzten vorexilischen Passahfest unter Josia begonnen (3 Esr 1, 1ff). Mit grofser Freude berichtet er das erste gemeinsame Passah der Exulanten und der Einheimischen in Jerusalem (3 Esr 7, 10—15). Das nachexilische Passah ist die Fortsetzung des vorexilischen. In wunderbarer Weise hat dies Jahwe selbst angeordnet, indem er das heilige Feuer in einer Brunnengrube während des Exils erhalten hat (2 Makk 1, 18ff). Rechnen wir noch dazu die Bücher Daniel (LXX mit Zusätzen) und Judith, welche sprachlich und inhaltlich sehr verwandt sind, so ergibt sich: Die Bücher Jdt, Dn, 3 Esr, Est, 2 Makk sind, so wie sie uns jetzt vorliegen, nach einem einheitlichen Plane übersetzt bzw. überarbeitet, ergänzt, erweitert worden, und dieser einheitliche Plan war, an grofsen Helden und Toten der Vorzeit das nationale und religiöse Bewufstsein zu stärken und zum Kampf gegen die heterogenen, aber bis ins innerste Leben eingedrungenen Elemente aufzureizen. Wenn trotz der dominierenden Ähnlichkeiten noch Verschiedenheiten bestehen, so mag dies auf Kosten der verschiedenen Vorlagen gehen oder aber, was mir wahrscheinlicher vorkommt, daraus sich erklären, dafs verschiedene Männer unter einem Haupte, dem Epitomator der Makkabäerbücher, die einzelnen Bücher bearbeitet haben. Die Vorrede zum Ganzen war der Brief 2 Makk 1, 1 bis 2, 18. Darauf folgte im Anschlufs an das „heilige Feuer des Nehemias“ sofort die Darstellung des letzten vor- und des ersten nachexilischen Passahfestes (3 Esr). Jedenfalls gleich nach dem Erscheinen dieses grofsen Nationalwerkes wurden die einzelnen Bücher an ihre gehörige Stelle

[1] A. Kamphausen in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT I, Tübingen 1900, 82.

im Kanon gebracht[1], und sie verdrängten die bisherigen LXX-Übersetzungen[2] und gelangten zu grofsem Ansehen bei Juden und Christen. Der einleitende Brief aber, das Werk des Epitomators von 2 Makk, wurde unmittelbar vor dessen Werk gestellt, so dafs dieses jetzt zwei Einleitungen hatte. Von dem Verfasser des grofsen Werkes wissen wir nur, dafs er Pharisäer war; wahrscheinlich stammte er aus Ägypten. Dafür spricht das Schreiben 2 Makk 1, 1 bis 2, 18, ferner gewisse ägyptisierende Momente in Est[3], endlich gewisse Ausdrücke in 3 Esr, z. B. ἀναζευγνύναι (s. o.).

Vorstehende Ausführungen haben wieder gezeigt, dafs wir in diesen Büchern keine „Geschichts"bücher im strengen Sinn des Wortes erwarten dürfen; allerdings liegen allen Büchern wahre Begebenheiten, gute teils mündliche, teils schriftliche Traditionen zu Grunde, aber alles wurde nach der herrschenden Idee interpretiert, Ungünstiges weggelassen, dagegen selbst die kleinsten Nebensachen, wenn sie nur zweckdienlich waren, aufgenommen und selbst wie Hauptsachen behandelt. Damit bekam die Darstellung gewisser Ereignisse oft ein ganz anderes Aussehen als die Erzählung derselben in andern Büchern.

Als Entstehungszeit des 2. Makkabäerbuches nehmen wir nach B. Niese, welcher trotz des Widerspruchs, den er gefunden, das Trefflichste und Annehmbarste in der „Kritik der beiden Makkabäerbücher"[4] geleistet, und dessen Ausführungen wir auch im wesentlichen folgen, das Jahr 125/124 v. Chr. an und verlegen die Entstehung von 3 Esr ebenfalls in diese Zeit. Jedenfalls ist sicher, dafs 3 Esr sehr spät verfafst ist.

Nachdem wir nun die Entstehung von 3 Esr festgelegt, wenden wir uns der Untersuchung folgender Probleme zu:

[1] Vgl. den abrupten Anfang „καὶ ἤγαγεν" etc. 3 Esr 1, 1.

[2] Wären die Bücher Esra-Nehemia und Daniel in einem besseren Griechisch übersetzt gewesen, wie Esther etc., so hätten wir zu beiden nur „Zusätze", aber keine neuen Übersetzungen.

[3] Vgl. J. S. Bloch, Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schriftthum (1877).

[4] Berlin 1900, 25.

1. Welche von beiden Übersetzungen entspricht dem Urtext mehr und ist ihm daher näher? 2. Wie sind beide Bücher in geschichtlicher Hinsicht zu verwerten?

Ad 1. Zunächst ist zu bemerken, dafs der hebräische Text der Chronikbücher mehr zu leiden gehabt hat als der anderer Bücher, jedoch nicht in dem Grade, wie Howorth annimmt. Insbesondere ist zu betonen, dafs dem Verfasser von 3 Esr ein wesentlich anderer hebräischer Text nicht vorlag als der, welcher uns heute zu Gebote steht. Dagegen scheint schon seine Zeit nicht mehr klar über die Reihenfolge der Exzerpte aus den Esramemoiren gewesen zu sein. Das ist jedenfalls sicher, dafs 1 Esr 10, 1—44 nicht am richtigen Ort steht, wie auch der Verfasser von 3 Esr wufste, sondern zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 einzufügen ist. Man hat früher vielfach gemeint, dafs der Chronist in denjenigen Teilen der Memoiren Esras, in welchen von Esra in der dritten Person die Rede ist, Exzerpte benutzt habe, welche ein etwa einhalb Jahrhundert nach Esra lebender Schriftsteller aus den Esramemoiren gemacht habe. Indes diese Auszüge stammen aus der Feder des Chronisten selbst. Ganz abgesehen davon, dafs man den Stil des Chronisten auf Schritt und Tritt in diesen Teilen verfolgen kann — man vergleiche z. B. nur 1 Esr 3, 10—13 mit Neh 8, 13—17 —, so beweist dies sicher die stereotype Titulatur „der Priester Esra", „Esra der Schriftgelehrte" (1 Esr 10, 10. 16. Neh 8, 1. 4. 9. 13); denn das sind die Titel, welche wir in solchen Teilen finden, die unbestritten aus der Feder des Chronisten stammen (1 Esr 7, 7. 11. 12). Dafs nun aber 1 Esr 10, 1—44 wirklich nicht an der richtigen Stelle steht, beweisen folgende Momente:

1. Es ist absolut ausgeschlossen, dafs Esra, der ohne jegliche amtliche Eigenschaft[1] nach Jerusalem zurückkehrte, mit seinen paar tausend Mann solchen Erfolg gehabt haben soll, wie er 10, 1—44 geschildert ist. Dazu fehlen alle Vorbedingungen. Die herrschende Partei war mit Heiden ver-

[1] Esra bekam vom Perserkönig nur die Erlaubnis, religiöse Reformen vornehmen zu dürfen, soweit es seine „Weisheit fertig bringe".

heiratet, alles war in Glück und Wohlstand. Wie soll nun Esra der Priester mit seiner Strafpredigt einen Erfolg erzielt haben in Angelegenheiten, die bis ins Innere des Menschenherzens einschneiden! Dazu bedurfte es der Lektion des Gesetzes mit seinen göttlichen Drohungen und Strafen (Neh 8), des Ansehens und der öffentlichen Stellung des Nehemia, namentlich aber des grofsen nationalen Unglücks und göttlichen Strafgerichts, das in Neh 1, 1ff erzählt wird. Das sind die Vorbedingungen, welche einen solchen Erfolg, wie er 1 Esr 10, 1—44 erzählt wird, möglich machten.

2. Warum brechen die wörtlichen Exzerpte aus den Esramemoiren in 1 Esr 9, 15 so plötzlich ab? Offenbar deswegen, weil in ihnen ein Mifserfolg Esras, wenn nicht erzählt, so doch wenigstens angedeutet war.

3. Zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 herrscht eine grofse Lücke, in welche das 10. Kapitel von 1 Esr vortrefflich pafst.

Es kann demnach als sicher angesehen werden, dafs 1 Esr 10, 1—44 zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 gehört.

Wie diese Perikope, so stehen noch mehrere Teile von 1 Esr nicht an der richtigen Stelle; allein dies rührt jedesmal vom Chronisten selbst her, wie ich in meiner Studie über „die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia“[1] gezeigt habe. Es scheint also sicher zu sein, dafs dem Verfasser von 3 Esr so ziemlich derselbe hebräische Text vorlag wie uns heute. Und es fragt sich nun, welches von beiden Büchern dem hebräischen Original näher kommt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dafs 3 Esr nicht nur die freiere und schönere, sondern auch erweiterte Übersetzung ist, während 1 Esr sich mehr als sklavisch an das Wort des Originals anlehnt. 2 Chr 36, 20 wird erzählt, dafs der Pharao Necho von Ägypten heraufgezogen sei. Der Übersetzer von 3 Esr (1, 23) hat Pharao als Eigennamen behandelt; hier hat 3 Esr das Schlechtere und Spätere. Für עבר נהרא hat 1 Esr die wörtliche Übersetzung, 3 Esr setzte statt

[1] BSt VIII (1903), 3. Heft.

der Bezeichnung „jenseits des Stromes“ die damit bezeichneten Länder Cölesyrien und Phönizien, was aus den Makkabäerbüchern entlehnt ist. 1 Esr 3, 13: „Und das Volk konnte den lauten Jubel nicht von dem lauten Weinen im Volk unterscheiden; denn das Volk erhob grofses Jubelgeschrei, und der Schall war weithin zu hören“ = 3 Esr 5, 63: „Das Volk konnte vor dem Wehklagen des Volkes die Trompeten nicht hören; denn die Menge trompetete so laut, dafs es in der Ferne gehört werden konnte.“ Auch hier hatte 1 Esr die bessere Vorlage. Dafs „βασιλέως τῶν Χαλδαίων“ (3 Esr 6, 14), „χώρας Βαβυλωνίας“ (6, 16) Hinzufügungen des Übersetzers von 3 Esr sind, braucht nicht erwiesen zu werden. „Κτίσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“ 3 Esr 6, 3 ist bewufste Anlehnung an Gn 14, 19. 22 (vgl. 2 Makk 7, 28[!]) statt des einfachen θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (1 Esr 5, 11). Τὸν παῖδα κυρίου Ζοροβαβὴλ ὕπαρχον τῆς Ἰουδαίας (6, 26) erweist sich als Glosse: 1. ὕπαρχος ist ἅπ. λεγ.; 2. die Titulatur ist eine andere als die sonst übliche. Die oratio recta in 1 Esr 6, 3 ff ist das Ursprünglichere, während die or. obliqua aus der Feder des Verfassers von 3 Esr stammt. In V. 28 erscheint allerdings die direkte Rede, allein wenn man diese Worte noch auf Cyrus beziehen will, so entsteht die Schwierigkeit, dafs die Beamten gar nicht zu fragen brauchten, da sie ja dieselben waren; zudem wurde das Provinzensystem erst von Darius eingeführt. Φίλοι bei σύμβουλοι 8, 12 ist Glosse des Übersetzers nach Est 1, 3; 2, 18; 3, 1. Das Wort φίλος vor σύμβουλος war eine in später Zeit entstandene Titulatur, ebenso „καὶ τὰ φιλάνθρωπα ἐγὼ κρίνας“ (8, 10). Dafs 1 Esr mit ἔλαιον (שמן) (3, 7) und nicht 3 Esr mit χαρά (5, 54) das Richtige hat, ist klar. In der Wiedergabe des Psalmverses (1 Esr 3, 11) ist 3 Esr (5, 61) von der griechischen Übersetzung der Psalmen abhängig, da das Wort χρηστότης aufser Est 8, 13 nur in den Psalmen vorkommt; vgl. Ps 24, 7—10. Alle diese Umstände in ihrem Gesamtwert betrachtet lassen es als unzweifelhaft erscheinen, dafs die Vorlage des kanonischen Esra eine frühere, einfachere und zum Teil bessere war. Zudem hat auch 1 Esr Worte, welche nur in

dem frühen LXX-Griechisch gebraucht wurden; vgl. z. B. ἀποικία, θλίβοντες. Nun stehen wir vor der Tatsache: das in ungenießbarem Griechisch geschriebene, spätere (nach Howorths Annahme, daß der Übersetzer von 1 Esr Theodotion ist), manchmal ohne hebräischen Text unverständliche Buch soll das frühere von einer Autorität herrührende, in der Diktion ungleich höher stehende, von Juden und heiligen Vätern geliebte Buch verdrängt haben! Das ist doch nur dann möglich, wenn dieses erstere dem hebräischen Original näher kommt und älter ist. Diese Eigenschaften haben wir in der Tat am kanonischen Esrabuch wahrgenommen.

Wir fassen zusammen: Das apokryphe Esrabuch ist ein selbständiges, von der kanonischen Übersetzung unabhängiges Werk, das jedenfalls auf keiner besseren Rezension des hebräischen Originals beruht. Dasselbe wurde dank verschiedenen Umständen so hoch geschätzt, daß es lange Zeit von Juden und Christen an Stelle der alten LXX-Übersetzung benutzt und erst von Hieronymus wieder verdrängt und der kanonischen Übersetzung nachgesetzt wurde.

Ad 2. Daraus ergeben sich die Grundsätze für die Verwertung beider Bücher für die Geschichtschreibung. Das Primäre ist 1 Esr; 3 Esr hatte an geschriebenen Quellen nicht mehr, als wir im kanonischen Buch besitzen. Der Pagenstreit stand sicher nicht im Geschichtsbuch des Chronisten. Denn welches Interesse hätte ein späterer Redaktor bzw. Übersetzer haben sollen, diese Perikope zu unterdrücken? Ferner berühren sich die Zusätze zu Daniel etc. sehr mit dem Pagenstreit in 3 Esr. Zudem lehrt die Literarkritik des AT, daß bei einem Buche nur Zusätze, nicht aber Auslassungen im großen Stile vorkommen. Der Erlaß des Königs Darius (in 3 Esr 4, 47 bis 5, 6), welcher in 1 Esr nicht vorkommt, scheint zwar eine Ausnahme zu machen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß er eine Kompilation aus den verschiedenen Erlassen ist, welche in den kanonischen Büchern enthalten sind: V. 47 = Neh 2, 7. 8. V. 48 = Neh 2, 8. V. 49 und 50 = 1 Esr 7, 24. V. 51 = 1 Esr 6, 8; 7, 20. V. 52 = 1 Esr 6, 9. 10; 7, 17. 20. V. 54 ist

recht bezeichnend für den Verfasser von 3 Esr, welcher, wie der Verfasser von 2 Makk, die heiligen Gewänder hervorhebt, so oft er nur kann; vgl. 5, 45. 2 Makk 3, 15. 3 Esr 8, 71. 73. 2 Makk 8, 35; 11, 8. V. 57 = 1 Esr 6, 5. Dafs 4, 58 bis 5, 6 nur Kopie von 1 Esr 7, 27—28 ist, beweist nicht nur die Ähnlichkeit in Form und Inhalt, sondern auch der Umstand, dafs in beiden Büchern unmittelbar nach diesen Versen die Listen der Heimgekehrten folgen. Auch zeigt die Titulatur „König von Persien" (5, 6), welche vom Chronisten geschaffen und nur von ihm gebraucht ist, klar, dafs der Verfasser von 3 Esr hier keine andern Quellen als den kanonischen Esra vor sich hatte. Das ganze Edikt übrigens ist an sich unglaublich, weil darin Privilegien und Immunitäten enthalten sind, welche der Darius I. durch die Verhältnisse aufgezwungenen Politik widersprechen; dagegen ist dasselbe vortrefflich geeignet, den moralischen Sieg des Judentums über heidnische Herrscher und Politik zu illustrieren, und das ist auch der Zweck, zu dem es verfafst worden ist.

3 Esr hat also weder die bessere noch ältere Überlieferung, und für den Geschichtschreiber ist es nur im Spiegel des kanonischen Esrabuches zu benutzen. Von Howorths Untersuchungen bleibt also nur noch die, übrigens schon früher gemachte Bemerkung, dafs die kanonische Übersetzung des Esrabuches mit der Diktion der Danielübersetzung, welche Theodotion zugeschrieben wird, Ähnlichkeiten hat; das ist ohne weiteres anzuerkennen. Da aber 1 Esr sicher auf einer älteren hebräischen Rezension beruht als 3 Esr, so ist des Theodotion Arbeit höchstens auf eine Neuherausgabe der uralten, in echtem LXX-Griechisch hergestellten Esraübersetzung zu beziehen, wie es sich wohl auch mit dem Buche Daniel verhält.

# Zu Ps 133.

Von Privatdozent Dr Alfons Schulz in Braunsberg.

Die meisten Ausleger finden in diesem Ps eine Schilderung des einträchtigen Zusammenwohnens von Gliedern des israelitischen Volkes (Grimme: Priestern) durch die beiden Bilder vom Öl und vom Tau (Duhm: Lob der Geselligkeit). In der Anwendung der Bilder gehen sie freilich auseinander. Nach Franz Delitzsch sind die „Brüder“ (V. 1) die aus den fernsten Gegenden zu den Festen nach Jerusalem zusammengeströmten Israeliten. Das tertium comparationis und zugleich das Gemeinsame der beiden Bilder sieht er in der Vereinigung von Getrenntem: einmal werde das Haupt Aarons mit dem unteren Saum des Gewandes vereinigt durch das Öl, welches, auf sein Haupt gegossen, herabfliefst; anderseits werde der Hermon mit den Sionbergen durch den von jenem auf diese herabfliefsenden Tau vereinigt. — Wenn man aber überhaupt sprechen darf von der Vereinigung des Hauptes mit dem Saum des Gewandes, so braucht man, um eine solche herzustellen (eigentlich ist sie ja schon vorhanden!), doch keineswegs das Öl, und wie der Hermon mit dem Sion vereinigt werden soll durch den Tau, ist auch nicht einzusehen. Aufserdem ist das Zusammenwohnen der Brüder „gut und lieblich“ genannt, während in jener Vereinigung etwas „Liebliches“ schwerlich zu finden ist.

Nach Schegg, Baethgen u. a. ist die Lieblichkeit und der Vorzug des Zusammenlebens gleich dem wohlriechenden Duft des Salböls und dem erfrischenden Tau des Hermon. — Abgesehen davon, dafs gar nichts gesagt ist von dem Wohlgeruch

des Öls und der erfrischenden Eigenschaft des Taues (was doch besonders hervorgehoben werden müfste, wenn darin das tertium comparationis läge), warum sind denn die Bilder so weit ausgeführt, warum ist besonders die Salbung Aarons so genau beschrieben? Es würde doch genügt haben, zu sagen, das Zusammenleben von Brüdern sei so lieblich wie wohlriechendes Öl und erfrischender Tau. Doch auch diese Bilder wären ziemlich sonderbar.

Nach Robertson Smith (Das AT..., übersetzt von Rothstein, Freiburg-Leipzig 1894, 198 Anm.) wird in den beiden Bildern der Schauplatz des Zusammenwohnens der Festpilger beschrieben. Die langen Zeilen der Häuser Jerusalems und die Zelte der Wallfahrer (es steht aber in dem Psalm nichts von Häusern und Zelten, sondern nur von Brüdern!) auf dem Abhange des Tempelberges bis zum Fufse desselben seien wie das Öl, das herabfliefst auf Aarons Gewänder. — Es ist aber doch sehr gewagt, die Häuser und Zelte, welche den Tempelberg bedecken, mit dem herabfliefsenden Öl (darin liegt übrigens eine Bewegung; die Häuser stehen fest!) zu vergleichen; man wäre auch noch gezwungen, anzunehmen, dafs der ganze Aaron von oben bis unten mit Öl übergossen wurde. Und wie will man bei dieser Auffassung mit dem zweiten Bilde fertig werden? Wenn der Dichter die den Abhang des Sionberges bedeckenden Zelte mit etwas vergleichen will, so wird er doch nicht an den Tau denken, der von dem weit entfernten Hermon auf eben diesen Sion herabfliefst. So, entsprechend dem ersten Bild, müfste man nämlich das zweite, das der Form nach mit jenem übereinstimmt, erklären. Allein das tut Smith gar nicht einmal, sondern er sagt: „Ja diese Vereinigung aller Frömmigkeit in Israel ist, als wäre der befruchtende Tau des grofsen Hermon insgesamt auf dem kleinen Sion vereinigt.“ Es steht aber nichts in dem Psalm von einer „Vereinigung“ des Hermontaues auf dem Sion (was überhaupt unmöglich wäre — anderseits ist auch von keiner Bedingung die Rede, sondern wir haben die direkte Aussage: „welcher herabfliefst“), vielmehr von einem Herabfliefsen. Da übrigens die Pilger

auf den Sionberg hinaufsteigen mufsten, so würde die Vereinigung derselben im Sinne von Smith viel besser durch עלה, das Gegenteil von ירד, ausgedrückt werden.

Die beiden Bilder sind Vergleiche für eine und dieselbe Sache. Das tertium comparationis ist natürlich in dem zu suchen, was beiden gemeinsam ist. Gemeinsam ist ihnen aber das Wort ירד. Zunächst fliefst das Öl, das bei der Salbung des Hohenpriesters Aaron auf dessen Haupt gegossen wird, herab auf den Bart. Dieser Bart ist sehr lang. Denn das zweite ירד ist nicht abhängig von שמן (so Alex.: ὡς μυρον ἐπι κεφαλην το καταβαινον), weil sonst das Öl die Kleider beschmutzen würde (vgl. Baethgen), sondern bezieht sich auf das näher stehende Wort זקן. פי ist aber nicht die obere Öffnung des Gewandes, der Kragen (so Hengstenberg, Thalhofer) — denn da hier der Bart beginnt, kann man nicht von einem Herabfliefsen desselben auf den Kragen reden —, sondern der untere Saum. Der Bart war also so lang, dafs er bis auf den unteren Saum des Kleides herabfiel. Dies ist aber nichts Auffälliges, da nach Lv 19, 27; 21, 5 den Priestern das Scheren des Bartes verboten war (vgl. Baethgen). Wenn wir dazu noch unter dem Gewand das nur bis an die Kniee reichende Obergewand מעיל verstehen, dann ist der Bart gar nicht unverhältnismäfsig lang. Somit bedeutet der Zusatz zu זקן, dafs der Bart lang war, und er kann nur zu dem Zweck gemacht sein, um anzudeuten, dafs das Öl trotz der Länge des Bartes bis auf seine Spitzen geflossen sei, m. a. W.: es soll die reiche Fülle des Öls bezeichnet werden. Der Begriff „reiche Fülle“ liegt aber auch in dem zweiten Bild; denn wenn der Tau des Hermon bis auf den weit entlegenen Sion strömt, mufs er in der Tat eine solche besitzen. Aus eigener Erfahrung kann ich bestätigen, dafs der Tau in der Gegend des Hermon sehr stark ist. Besonders habe ich es bemerkt zu Hasbêja am Fufse des Berges. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dafs der Dichter von seiner Freiheit, zu übertreiben, Gebrauch macht, da der Tau sich so weit doch nicht ergiefsen kann. Jedenfalls soll aber die grofse Fülle des Taues hervorgehoben werden.

Womit wird nun aber die reiche Fülle des Öls und des Taues verglichen? Etwa mit שבת V. 1? Das drückt ein Ruhen aus, ירד dagegen, das charakteristische Wort in den beiden Vergleichen, eine Bewegung. Auch zwischen dem „Zusammenwohnen“ und der grofsen Fülle des Öls bzw. Taues besteht kein Zusammenhang. Weit besser dagegen würde der Vergleich passen zu ברכה V. 3: so reichlich wie das Öl usw. herabfliefst, so reichlich kommt auf Sion der Segen, den Jahwe entbietet. Nun besteht freilich im MT ebensowenig wie in den alten Übersetzungen ein solcher Zusammenhang mit V. 3$^b$; allein es ist Grund vorhanden, eine Textverderbnis anzunehmen. Denn das zweimalige כְּ in V. 2 u. 3 bringt einen Vergleich, und wenn ein Vergleich angewandt wird, mufs auch die Sache genannt werden, die verglichen wird. Als solche hat man allerdings den Gedanken in V. 1 ergänzen wollen; aber wir haben gesehen, dafs derselbe zu den Bildern nicht pafst. Aufserdem verlangt das כְּ des Vergleiches ein כן wie in Ps 123, 2; 127, 4. Dieses כן könnte man aber ganz gut finden in dem כי V. 3$^b$, welches ursprünglich so gelautet haben mag (für Wechsel von כי und כן vgl. Graetz, Psalmen I 133). Das כי des MT hat nämlich auch keinen rechten Sinn. Denn שם geht auf die unmittelbar vorher genannten Berge Sions, von welchen gesagt ist, dafs der Tau des Hermon auf sie herabfliefse, und diese Tatsache würde dann begründet werden dadurch, dafs Jahwe über Sion seinen Segen entboten hat. Was sollte es aber hier für einen Zweck haben, den reichlichen Tau als eine Folge des göttlichen Segens hinzustellen? Liest man dagegen כן, so wird der Sinn vollständig klar: Wie das Öl, welches herabfliefst ..., wie der Tau, welcher herabfliefst ..., so hat Jahwe über Sion seinen Segen entboten. Dazu pafst auch ירד: Wie das Ol und der Tau von oben herabfliefsen, so strömt Gottes Segen von oben herab, und zwar auf Sion, welches hier natürlich so viel als Jerusalem ist. Statt ציון ist in V. 3$^b$ nur שם gesetzt, weil das Wort zufällig in dem zweiten Bilde gebraucht wurde und eine Wiederholung schleppend wäre. שם bezeichnet aber hier die Richtung (=שמה) wie Ps 122, 4.

V. 2 und 3 bilden demnach die Erklärung zu V. 1. Dort wird behauptet, dafs es gut und angenehm sei, wenn die Stammesgenossen zusammen (nämlich in Jerusalem) wohnten, und hier wird der nähere Grund dafür angegeben: weil Jahwe Jerusalem reich gesegnet hat.

---

## Zur Panammu-Inschrift Zeile 16.

In der von Birrekab von Sam'al nach 732 seinem Vater Panammu II. gesetzten Inschrift heifst es Zeile 16 שמרג וגם מת אבי פנמו. Für den Ausdruck שמרג ward bisher, soweit mir bekannt, von keiner Seite eine Erklärung beigebracht; siehe z. B. Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik 379[a]. Meiner Ansicht nach haben wir hier das Šafel von מרג = gemeinaramäisch מרע (dazu hebr. מרץ) „krank sein". Es ist also zu übersetzen: „Mein Vater Panammu wurde krank und starb in der Folge." Das Šafel zur Bezeichnung des eintretenden Zustandes kommt auch sonst vor; vgl. assyr. ušalbaru „wird alt" oder das in den Kontrakten vorkommende ušûziz „stellt sich zur Verfügung" (ein Lohndiener o. ä.). Siehe Strafsmeier, Darius 215, 4. 6. Die Form שמרג ist also als interessantes (bisher einzig nachgewiesenes?) Beispiel eines Übergangs von ע zu ג nach Analogie des Wandels von ע zu ק neben Formen wie ארקא = ארעא zu stellen.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

---

# Thr 5.

Von P. J. K. Zenner S. J. in Valkenberg.

Das fünfte Klagelied hat als Chorgesang die Struktur 5,5—6—3,3.

### Erste Strophe.

| | | |
|---|---|---|
| I. 1 | Gedenke, Jahwe, was uns widerfahren ist, | schaue her und sieh unsere Schmach. |
| 2 | Unser Erbe ist Fremden zugefallen, | unsere Häuser Ausländern. |
| 3 | Wir sind vaterlose Waisen, | unsere Mütter sind Witwen. |
| 4 | Unser Wasser trinken wir um Geld, | unser Holz bekommen wir gegen Bezahlung. |
| 5 | Auf unserm Nacken (lasten), ein Joch[1], unsere Kleinen; | sind wir ermattet, gönnt man uns nicht Ruhe. |

### Erste Gegenstrophe.

| | | |
|---|---|---|
| II. 6 | Nach Ägypten streckten wir die Hand, | nach Assur, um satt zu werden. |
| 7 | Unsere Väter, die sündigten, sind nicht mehr; | aber wir, wir tragen ihre Schuld. |
| 8 | Knechte herrschen über uns, | niemand entreifst uns ihrer Hand. |
| 9 | Unser Brot bringen wir ein mit Gefahr des Lebens | vor dem Schwerte der Wüste. |
| 10 | Unsere Haut ist schwarz wie ein Ofen | vor der Glut des Hungers. |

### Wechselstrophe.

| | | |
|---|---|---|
| I. 11 | Weiber schändeten sie in Sion, | Jungfrauen in den Städten Judas. |
| II. 12 | Fürsten wurden durch ihre Hand erhängt, | Greisen trug man keine Achtung. |
| 13 | Jünglinge müssen die Mühle tragen, | und Knaben straucheln unter der Holzlast. |

[1] Statt נִיר מַפֵּנוּ l. נרדפנו. Zu ניר (= Joch) vgl. Brown-Driver-Briggs 644; Levy, Neuhebr. Wörterb. III 392; s. auch Michaelis, Suppl. 1620 (n. 1553). — Die bekannte Art orientalischer Frauen, ihre Kinder zu tragen, illustriert Vigouroux, Dict. de la Bible II 2190.

I. 14 Greise feiern vom Tore, Jünglinge von ihrem Saitenspiel.
15 Es feiert die Freude unseres Herzens, in Trauer gewandelt ist unser Reigen.

II. 16 Die Krone ist von unserm Haupt gefallen; weh uns, dafs wir gesündigt haben!

Zweite Strophe.

I. 17 Über dieses hinaus[1] ist unser Herz in Leid, mehr als über solches sind trübe unsere Augen
18 Wegen des Berges Sion, dafs er wüste liegt, dafs Füchse auf ihm streifen,
19 Obwohl[2] du ewiglich (dort) wohnen wolltest, dein Thron (dort) sein sollte von Geschlecht zu Geschlecht.

Zweite Gegenstrophe.

II. 20 Warum willst du auf ewig uns vergessen, uns verlassen auf allezeit?
21 Nimm uns, o Jahwe, zu dir zurück, dafs wir heimkehren; erneuere uns die Tage der Vorzeit.
22 Oder hast du uns gänzlich verworfen, und zürnest uns gar zu sehr?

Die erste Strophe schildert die häusliche und soziale Not vorzugsweise vom Gesichtskreise und Standpunkt der Frauen aus; namentlich der letzte Vers ist für dieselben sehr charakteristisch.

Die erste Gegenstrophe behandelt dasselbe Thema vom Standpunkt der Männer aus; Politik und Kampf treten in den Vordergrund.

Die Wechselstrophe beabsichtigt eine gesteigerte Schilderung der Notlage. Sie hat zwei Teile. Der erste zählt die Gewalthandlungen auf, die man sich hat gefallen lassen müssen;

---

[1] Indem Budde mit alten und neueren Erklärern das in V. 17 zweimal vorkommende על in gleicher Bedeutung wie das על zu Anfang von V. 18 nimmt, kommt er in Versuchung, den V. 18 als spätere Zutat zu streichen. Nur in V. 18 steht על in kausaler Bedeutung, in V. 17 hat es die von Gesenius-Buhl unter 1bγ aufgeführte, die erlaubt, allenfalls von einem על *additivum* zu reden.

[2] Mit LXX, Syr., Vet. Lat., Vulg. ist vor אתה ein ו einzusetzen, das vielleicht wegen des unmittelbar vorhergehenden ו in בו (V. 18) ausgefallen ist.

V. 11 Gewalt gegen Frauen, V. 12 13 gegen Männer; der zweite schildert die in der Folge eingetretene Kirchhofsstille (14 15). Der Schlufsvers fafst alles Gesagte in einem bezeichnenden Bilde zusammen: „Die Krone ist von unserm Haupt gefallen", und zeigt in dem Ausruf: „Weh uns, dafs wir gesündigt haben!" — dafs über den gewaltigen Leiden auch deren Ursache erkannt ist und bereut wird.

Die zweite Strophe führt ein neues, noch schmerzlicheres Moment in die Betrachtung ein: die Verwüstung Sions, die Vereitelung der Verheifsungen Jahwes. Jahwes Wohnen inmitten seines Volkes war jahrhundertelang der Trost, Hort und Stolz Israels gewesen. Was man einst zur Einweihung des Tempels sang:

Jahwe erwählte Sion, erkor es zu seinem Wohnsitz;
Das ist meine Ruhestätte für und für, hier will ich wohnen, denn ich habe es erkoren
(Ps 132, 13. 14),

schien nicht mehr wahr zu sein. Dieser Schmerz ist einschneidender als alles häusliche, soziale und politische Unglück.

In der zweiten Gegenstrophe schliefst der zweite Chor mit einem Gebet. Die gewaltige Erschütterung der Gemüter zeigt sich auch hier, indem das Gebet sich nicht zu vertrauensvoller Beruhigung durchringt, sondern in die beängstigende Frage ausklingt:

Oder hast du uns gänzlich verworfen, und zürnest uns gar zu sehr?

An der in den „Chorgesängen" S. 18 angezogenen Stelle spricht Pseudo-Philo, De vita contemplativa von dem Zusammenwirken von Männer- und Frauenchören. Ähnliches scheint schon Ex 15 vorausgesetzt. In Kap. 5 der Klagelieder bietet jedenfalls der Text selbst hinreichend Anlafs, an gleiche Verhältnisse zu denken. Chor I ist meines Erachtens ein Frauenchor, Chor II ein Männerchor.

# Zur Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Von P. Dr Erasmus Nagl O. Cist. in Heiligenkreuz bei Wien.

Prof. Belser äufsert in dieser Zeitschrift I 56 den Wunsch, dafs die Exegeten an allseitige Prüfung der Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu herantreten und sich offen aussprechen möchten. Ich erkenne in diesem Wunsche ganz den eigenen und erlaube mir ebendarum, mit einigen Zeilen noch einmal das Wort zum Gegenstande zu ergreifen. Nebenbei sei es vorerst erlaubt, ein kleines Bekenntnis abzulegen. Ich bin mit geheimer Voreingenommenheit für einjährige Wirksamkeit an die erste Untersuchung dieses Gegenstandes im „Katholik“ 1900 gegangen. Denn das ist schon lange meine Überzeugung, dafs Christus am 7. April 783 (= 30 aer. vulg.) gestorben ist. Diesem Ansatze gegenüber macht uns aber Lk 3, 1, Jo 6, 4 Schwierigkeiten, die bei der Annahme einjähriger Wirksamkeit mit einem Schlage überwunden wären. Das Studium der Tradition schien mir auch immer mehr diese Annahme zu bestätigen, so dafs ich schon mit Bebber der Überzeugung war, die Aufstellung mehrjähriger Wirksamkeit sei ein Werk des Vaters der Kirchengeschichte Eusebius. Als ich aber in den Irenäus genauer Einsicht nahm, da schwand mir aller Glaube an die bereits lieb gewonnene Annahme unter den Händen. Darum mufs sich wohl eine Neuuntersuchung des Gegenstandes geradezu in erster Linie mit Irenäus auseinandersetzen. Wenn dieser gewichtige Zeuge, der dem Johanneischen Jüngerkreise in Kleinasien nahe gestanden, als Patron der Streichung des Pascha Jo 6, 4 mit gutem Grunde vorgeführt werden könnte, dann hätte nach meiner Überzeugung die Situation schon eine wesentliche Änderung erfahren. Auch

des Origenes Stellung zur Frage bedarf der Beachtung. Wenn Prof. Belser das Ansehen des Origenes als Kritikers so sehr betont (a. a. O. 57), so ist das recht schön. Ich will da gar nicht ein „Aliquando dormitat etiam bonus Homerus“ geltend machen; sondern auch nach meiner Ansicht war die Annahme einjähriger Wirksamkeit schon seit langem traditionell. Dafs sie das werden konnte, kann mit Rücksicht auf den scheinbaren Schriftbeweis aus Lk 4, 19 = Is 61, 2 und auf die bis damals gewohnte fast ausschliefslich erbauliche Benützung der Schrift keine Schwierigkeit haben. Wie schwer es aber ist, sich von herkömmlich traditionellen Ansichten frei zu machen, weifs jeder Eingeweihte.

Wenn sodann Prof. Belser für die Streichung des unbequemen δευτερόπρωτον Lk 6, 1 ein Argument daran gewonnen zu haben glaubt (S. 61), dafs Pharisäer zur Zeit des in Rede stehenden Pascha in Galiläa zu treffen sind, während man doch diese gesetzesstrengen Leute am Feste in Jerusalem erwarten mufs, so ist daran zu erinnern, dafs der Ausdruck dunkel ist und bis heute noch keine sichere Deutung gefunden hat. So nahe der damit bezeichnete Sabbat an das Paschafest heranzurücken ist, so steht darum noch nicht fest, dafs er in die Paschaoktav selbst hineinfällt. Und damit entfällt dieser „wichtige“ Bestätigungspunkt.

Übrigens ist ja diese Stelle Lk 6, 1 ebensowenig wie Jo 4, 35 die eigentliche entscheidende Instanz in unserer Frage. Ich habe darum selbst zwei- oder dreijährige Wirksamkeit als frei disputablen Gegenstand hingestellt. Wenn ich dreijähriger Wirksamkeit den Vorzug gab, so geschah das nur, weil diese Anschauung am einfachsten dem Wortlaute der evangelischen Berichte gerecht wird. Ich bin mir aber dabei bewufst, dafs nicht immer die einfachste Auffassung auch die richtige ist. Hauptinstanz ist und bleibt Jo 6, 4, wie auch Prof. Belser betont (S. 170—174). Die Streichung des πάσχα, das allgemein überliefert ist, ist zufolge der Zahl und des Alters der Textzeugen der evangelischen Berichte eine kritisch sehr schwer wiegende Tat. Da kann es in keiner Weise genügen, dafs

man aufzeigt, es hat in altchristlicher Zeit eine weitverbreitete Tradition über die einjährige Wirksamkeit bestanden; sondern man mufs zeigen, diese Tradition ist apostolische, d. h. von den Aposteln und Augenzeugen her überlieferte Tradition. Der Beweis, den man bisher dafür geführt hat, ist mir angesichts der Begründung, die die ältesten Vertreter einjähriger Wirksamkeit beibringen, und der Art und Weise, wie sich die ersten Vertreter mehrjähriger Wirksamkeit aussprechen, von zweifelhaftem Werte gewesen. Aber wenn es gelingt, aus der Tradition solche Momente geltend zu machen, dafs man mit ruhigem Gewissen das zitierte Pascha streichen kann, dann ist das ganze Problem mit einem Schlage gelöst. Denn was die Zuteilung des Erzählungsstoffes der Evangelien an ein Jahr betrifft, so ist ja diese nach meiner Ansicht nie im physisch-mathematischen Sinne aufzufassen gewesen, sondern nur im historisch-psychologischen Sinne, d. h. mit Rücksicht auf die Entwicklung, die das von Christus in das Herz seiner Jünger und des Volkes gelegte Samenkorn des Evangeliums nach Christi eigener Erwartung gemacht haben sollte und gemacht hat. Aber auch so führt die Aufteilungsarbeit über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Belser hat sich, obschon gerade nicht erstmals, so doch ganz vorzüglich S. 161ff um die Zeichnung des einjährigen Wirkungsaufrisses bemüht. Nur kann auf diese Weise die gegenteilige Auffassung des Johannesevangeliums nicht einfach aus den Angeln gehoben werden. Auch scheint mir aus Josephus (Bell. Iud. 6, 9, 3) nicht sicher genug die Beteiligung der ganzen jüdischen Männerwelt an jedem der einzelnen Hauptfeste gefolgert werden zu können (S. 62); im Gegenteile könnte man aus den verschiedenen Teilnehmerzahlen, die über zwei zeitlich nicht weit voneinander abstehende Paschafeste gegeben werden, ein Argument für die bekämpfte Auffassung entnehmen. Die Sprachwidrigkeit des Ausdruckes Jo 6, 4 τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, die zur Korrektur von selbst herausfordern könnte, steht durchaus nicht so über jeden Zweifel erhaben fest, wie man nach den Worten Prof. Belsers (S. 171) vermuten könnte. Josephus zeigt eine ähnliche Vorliebe

für die Verbindung der Begriffe ἑορτή und πάσχα, wie sie in unserem komplexen Ausdruck bei Johannes vorliegt. Er sagt Bell. Iud. 2, 1, 3 ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἣ πάσχα καλεῖται; 6, 9, 3 οὐδ' ἐνστάσης ἑορτῆς, πάσχα καλεῖται; Ant. 14, 2, 1 (18, 2, 2) ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἣν πάσχα λέγομεν (vgl. 18, 4, 3); 20, 5, 3 τῆς πάσχα προσαγορευομένης ἑορτῆς ἐνστάσης — Ausdrucksweisen, denen vollkommen Lk 22, 1 ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα entspricht — und 10, 4, 5 τὴν ἀζύμων ἑορτὴν καὶ τὴν πάσχα· λεγομένην (Mk 14, 1 τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα). Wenn dann Johannes Ausdrucksweisen wie ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία 7, 2 und τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (beachte ohne λέγεται, καλεῖται, προσαγορεύεται) 2, 13 gebraucht, warum sollte er dann nicht auch τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων angewendet haben? Mit Sprachwidrigkeit wird sich also schwerlich die Streichung des πάσχα begründen lassen. Dafs ἑορτή auch im Sinne der ganzen Festesoktav bei Johannes gebraucht wird, darüber können Stellen wie Jo 7, 14. 37; 12, 12 mit 12, 1 keinen Zweifel lassen.

Die Entscheidung kann darum nur von einem genügenden Traditionsbeweis erwartet werden. Die Hauptinstanzen des Beweises noch einmal möglichst scharf zu betonen, das war der Zweck dieser Zeilen. Und das möge auch ihre Entschuldigung sein. Die Fragepunkte scharf umschreiben heifst ja auch an der Förderung eines Problemes arbeiten.

# Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5).

Von Friedr. Maier in Freiburg i. B.

Die Exegese von Jud 5, auf die sich unsere Studie als Vorläuferin einer Arbeit über die Abfassungszeit des Briefes beschränken soll, kulminiert schliefslich, von einigen Schwierigkeiten der Einzelerklärung abgesehen, in der Feststellung des inneren Verhältnisses, in dem der Vers zum Vorausgegangenen und Folgenden steht, in der Eruierung der Stellung und Bedeutung, die ihm im ganzen Gedankenkomplex als einem Glied desselben zukommt — setzt also, konkret gesprochen, die Analyse des Briefes und die Exegese des grundlegenden zweiten Eingangsverses (Jud 4) voraus. Ist das Resultat dieser auch ohnehin schon interessierenden Voruntersuchungen sichergestellt, so ist damit auch für die Exegese von Jud 5 eine unangreifbare Basis gewonnen. Im Grunde genommen erübrigt dann nur noch die negative Seite der speziellen Auslegung, insbesondere die Kritik bzw. Widerlegung entgegenstehender Anschauungen.

## I. Disposition und Gedankengang des Briefes.

1. Kommentare und Einleitungen lassen sich für die Ermittelung des inneren Gedankenzusammenhangs des Briefes wenig fruktifizieren. Manche Dispositionen sind zu äufserlich, manche zu künstlich und detailliert, einige sind abgekürzte Reproduktionen, andere paraphrasierende Inhaltsangaben der einzelnen Verse: man hat die Elemente in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band. Bei alledem viel Willkür und wenig Übereinstimmung!

a) Von der Grufsüberschrift und dem Segenswunsch (V. 1f) sowie der Schlufsdoxologie als dem äufseren Rahmen des Briefes absehend, nimmt eine gröfsere Zahl von Erklärern (Cornely, Trenkle, Belser, Wiesinger, Holtzmann, Jülicher, Burger, Wandel)[1] nach Analogie der paulinischen Schriftstellerei für den Hauptteil des Briefes zwei selbständige Gedankenkreise an, deren gemeinsames Zentrum die Irrlehrer sind: Der erste, historisch-didaktische Abschnitt (V. 5—16) hat Wesen und Gericht der Irrlehrer zum Gegenstand, der zweite, praktisch-paränetische Abschnitt (V. 17—23) normiert das Verhalten der Adressaten des Briefes im Gegensatz zu dem Treiben der Irrlehrer (V. 17—21) und gegenüber den von diesen verführten oder angesteckten Irrenden (V. 22f). Dieselbe Einteilung, nur mit anderer Abteilung haben de Wette, Rampf, Sieffert akzeptiert; sie nehmen V. 5—19 zusammen und beschränken den praktischen Teil auf V. 20ff (ähnlich v. Soden[2]).

Diese Dispositionen des Hauptteils mit einem gewissen gegensätzlichen Charakter der beiden Teile sind die üblichen; beide sind m. E. nicht ohne Gewalt und zur vollen Befriedigung durchzuführen. Den Prüfstein bilden V. 17f mit ihrem zwitterhaften Charakter. Sie vom fraglichen ersten Teil loszureifsen, geht der Ideenverwandtschaft wegen nicht wohl an (Prophetie über die Irrlehrer in Fortsetzung von V. 14f); die beiden Verse bilden den Abschlufs und die Krone der ganzen historisch-didaktischen Argumentation. Wählt man aber in richtiger Empfindung dessen die von de Wette u. a. beliebte Zweiteilung, so spielen nicht nur die drei kleinen Verse 20ff neben dem sechsmal so grofsen ersten Abschnitt eine sehr ungleiche Rolle, sondern es kann auch direkt und mit Recht der paränetische Geist von V. 17 sowie die antithetische Struktur von V. 16—21 dagegen angeführt werden, in der sich äufserlich die Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden

[1] Burger, Belser, Wandel mit Unterabteilungen: (5—11, 12—15 bzw. 16) (16 bzw. 17—23).

[2] v. Soden: 5—11, 12—18, 19 (!), 20ff. Warum von V. 12 an plötzlich die umgekehrte Ordnung?

Teile dokumentiert. Beide Gliederungen übersehen aufserdem einen gewissen Parallelismus der Gedanken, der wie der grammatische oder syntaktische Parallelismus, dessen Spuren besonders Ewald gefolgt ist, mit feiner Zierlichkeit den ganzen Brief beherrscht und durchzieht. Deshalb dürfte es auch den Anhängern beider Dispositionsversuche schwer fallen, für die öftere Unterbrechung der Irrlehrercharakteristik ein einheitliches, ausreichendes Motiv ausfindig zu machen. Die mit Vorliebe angerufene Erregtheit des Schriftstellers ist ein zu billiger Notbehelf.

b) Betrachtet man V. 3—23 als den eigentlichen Körper des Briefes, so wird es einfacher und natürlicher sein, einen nur eingliedrigen Hauptteil anzunehmen, der durchweg argumentatorischen Charakters ist und mit einer historischen Einleitung (V. 3f = Zweck, Veranlassung und Thema des Briefes) eröffnet und einer kleinen Exhortation geschlossen wird (vgl. Jülicher). Für den engeren Hauptteil (V. 5—19) würde sich der von Judas gewählte Einteilungsgrund unschwer darbieten. Rampf, Ewald, Wiesinger haben ihn bereits, wenn auch noch nicht in dieser pointierten Schärfe, herausgestellt: Die ἀσεβεῖς im Lichte der Geschichte und Weissagung: der atl Geschichte V. 5—10, 11—13, der atl Weissagung V. 14—16 (Henoch) und der ntl Weissagung V. 17—20 (die Apostel). Äufserlich manifestiert sich diese (Zwei-) Drei- (oder Vier) teilung in den ohne Zweifel miteinander korrespondierenden und scharfe Einschnitte markierenden Wendungen und Ausdrücken: οἱ πάλαι προγεγραμμένοι κτλ. V. 4, ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ κτλ. V. 14 und μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων κτλ. V. 17. Jedesmal wird hierdurch etwas Neues angekündigt, jedesmal ein neues Argument gegen die Irrlehrer in die Wagschale geworfen. Jede der Unterabteilungen hat dann zwei (die erste vielleicht 2×2) deutlich distinguierte Parallelglieder: Typus und Antitypus, ihr Wesen und Ende, ihre Schuld und Sühne. Von den historischen und prophetischen Typen wird der Übergang und die Anwendung auf die Erscheinungen der Gegenwart gemacht, die nicht an sich,

sondern nach der ganzen Tendenz des Briefes im steten Hinblick auf die Vorbilder und Weissagungen der Vergangenheit charakterisiert werden. Den Antitypen sind die scharf hervorgehobenen, zum Teil (V. 12a, 16c, 19) sehr konkreten und individuellen οὗτοι-Partien (V. (8), 10, 12; 16; 19) gewidmet, die, an die vorausgegangene Typusschilderung mehr oder weniger anknüpfend, denkwürdigerweise alle mit der summarischen Irrlehrercharakteristik V. 4 im innigsten Zusammenhang stehen und in geschickt fortschreitenden Variationen den dort ausgesprochenen Grundgedanken sich widerspiegeln lassen. Schon diese Beobachtung allein läfst unzweideutig das Warum der Übereinstimmung durchblicken: Jud 5ff gilt der Begründung von Jud 4 (de Wette, Sieffert) — nach welcher Richtung hin, verraten im Zusammenhalt mit dem Text schon die bisherigen Ausführungen, auf die bei der Exegese von V. 4 selbst noch erwünschtes Licht fallen wird.

Die Ausführung ist, wie nachträglich zugegeben sein mag, von schwankender Ausführlichkeit. Mit sichtlicher Vorliebe scheint der Apostel bei dem kraft- und wirkungsvoll geschriebenen ersten Teil zu verweilen; hat er sich hier neben dem dreiteiligen Doppelargument (V. 5ff, 11) und den packenden, lebensvollen Naturbildern (V. 12b f) sogar noch eine kleine Digression (V. 9) gestattet, so ist die Darstellung der beiden andern Punkte bei der Vorbildlichkeit des ersten und der drängenden Notlage kürzer und prägnanter, was jedoch der Deutlichkeit und ihrer Selbständigkeit keinen Eintrag tut. Der letzte Teil mündet in eine kleine, der Einleitung V. 3 f entsprechende Schlufsparänese aus, die, weil aus dem Vorausgegangenen ganz von selbst herauswachsend, sich mit weniger hervortretender Begrenzung vom Hauptteil abhebt.

2. Dafs diese Disposition nicht unbegründet ist (vgl. namentlich Ewald und v. Soden), wird jeder zugeben, der sich nicht an kleinen Ungleichheiten stöfst oder über unbedeutenden Nebensächlichkeiten die grofse Hauptsache vergifst, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer einheitlichen Auffassung

und Erklärung des Briefes. Dafs aber die Lösung dieser Kardinalfrage ohne unsere Gliederung sehr problematischer Natur ist, bedarf keines Hinweises. Der Gedankengang des heiligen Verfassers wäre kurz analysiert etwa folgender:

a) Von Sündern gleicher Gattung mit denen, die sich in den Leserkreis des Briefes eingeschlichen haben, ihrem tiefen Fall, Untergang und künftigen Gericht enthält schon die Geschichte des AT warnende Beispiele: α) das Schicksal des ungläubigen Altisrael (V. 5), der stolzen, abtrünnigen Engel (V. 6), der unzüchtigen Städte Sodoma und Gomorrha, Adama und Zeboim (V. 7). Trotzdem die gegenwärtigen Verführer diese für sie typischen Strafexempel der Vergangenheit kennen, frönen sie verwegen (vgl. V. 9) denselben Lastern und Freveln (deren abscheuliche Gröfse noch durch den Kontrast zu dem Verhalten des Engelfürsten Michael illustriert wird), um schliefslich — eine selbstverständliche, V. 14 explizierte Konsequenz — von demselben Verderben in die ewige Finsternis dahingerafft zu werden; β) Kain, der Urtypus der Sünder oder wie „beim späteren Judentum Symbol des Skeptizismus, der die übersinnlichen Dinge verachtet und verspottet" (v. Soden 207 im Anschlufs an Schneckenburger, Spitta), der gewinnsüchtige Bileam, der aufrührerische Koreh (V. 11).

Während die erste Trilogie die Irrlehrer nach Wesen und Ende an sich charakterisiert hat, fafst die zweite sie konkreter und persönlicher unter dem Gesichtspunkt der Gemeindemitgliedschaft (Spitta, Burger, Wandel, Belser), was auch das gemeinsame Charakteristikum der drei vorgeführten Geschichtsbilder ausmacht.

Die οὗτοι-Partie (V. 12 f) ist hinsichtlich des tertium comparationis freilich etwas rätselhaft; sie darf nicht als vollkommen ebenbürtige Parallele zu V. 5 ff aufgefafst werden, sondern nimmt vielmehr eine Art Mittelstellung ein, rekapituliert kurz das Vorausgegangene (vgl. die Berührung zwischen Kain und V. 10a(?), Bileam und V. 10b, Koreh und V. 8), zieht mit οὐαί die conclusio aus V. 5ff, um dann mittels der rück- und vorwärtsblickenden (V. 16) Naturbilder, speziell mit

οἷς ζόφος ... τετήρηται ungezwungen und natürlich zu Henochs Gerichtsprophetie überzuleiten. Der äußere Zusammenhang und die Motivierung des Einzelausdrucks ist auch hier nicht zu verkennen: τῇ πλάνῃ ... ἐξεχύθησαν: κύματα ἄγρια (vgl. auch die Verwandtschaft des Bildes mit τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ K.), ἀστέρες πλανῆται; τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ: ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες; dem ganz allgemein und unbestimmt klingenden τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν entsprechen die landläufigen Bilder von (der wasserlosen Wolke und) dem unfruchtbaren Baum. Sollten diese leisen Reminiszenzen nicht auch die Definition des Vergleichungspunktes unterstützen, der dann mehr auf die innere Gesinnung als auf die äußere Tat reflektieren würde?

b) Das Urteil, das die Geschichte zum voraus über die Irrlehrer ausgesprochen hat, bestätigt der Mund des alten Propheten, dessen endgeschichtliche Gerichtsweissagung dem bisherigen mehr zeitgeschichtlichen Gericht (φθείρονται V. 10, ἀπώλοντο V. 11), das Judas prophetisch voraussieht, nachdrucksvoll gegenüber- und zur Seite tritt (V. 14f). Das Gericht, das Henoch den ἀσεβεῖς (vgl. V. 4!) verkündigt hat, zielt auch auf die gegenwärtigen Verführer, auf die, wie V. 15 nachgewiesen wird, des Propheten Schilderung Zug für Zug hindeutet („περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ": γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, τὸ στόμα λαλεῖ ὑπέρογκα; „ἔργα ἀσεβείας" exemplifiziert durch κατὰ τὰς ἐπιθυμίας πορευόμενοι vgl. V. 5. 7. 8. 10 und θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν vgl. Bileam V. 11).

c) Daß und warum die Gottlosen des Neuen Bundes wie ihre unglücklichen Vorbilder im Alten vom Strafgericht Gottes werden getroffen werden, haben V. 5—7, 14f, bzw. V. 8—13, 16 dargelegt. Zum Nachweis der Berechtigung, die Libertiner nicht nur mit den atl Sündertypen in Parallele setzen, sondern auch die Henochprophetie eschatologisch auf sie deuten zu dürfen, und als höchste Instanz überhaupt wird jetzt die unerschütterliche (starke Betonung des μνήσθητε wegen ἐμπαῖκται?) Autorität der Apostel (V. 17f) angerufen, die für die Endzeit das Auftreten ebensolcher Spötter und Fleischesmenschen

in Aussicht gestellt haben: Die Weissagung beginnt sich zu erfüllen, das Gericht ist nahe. Beachtenswert ist die mit der Weissagung selbst gegebene Wiederkehr der konstitutiven Elemente der Antinomisten: ἐμπαῖκται = ἀρνεῖσθαι V. 4, βλασφημεῖν V. 8, ὑπέρογκα λαλεῖν V. 16; κατὰ . . . πορευόμενοι = ἀσέλγεια V. 4, σάρκα μιαίνειν V. 8; vgl. ferner V. 10, 16. Dafs aufser dem kleinen V. 19, der abschliefsend die ἀσεβεῖς als Psychiker, als niedrige Materialisten charakterisiert, dem apostolischen Wort keine längere Erörterungen angehängt werden, ist psychologisch und pädagogisch bestens begründet; die tiefgehende Wirkung des kurzen, aber inhaltschweren Appells wäre sonst nur abgeschwächt worden.

Damit ist Judas auf dem Gipfel- und am Schlufspunkt seiner teilweise stark polemisch gefärbten Argumentation angelangt; psychologisch fein und geschickt und an ein Schlagwort der Gegner anknüpfend läfst er sofort das Ganze in eine kurze, resumierende Paraklese ausklingen, die, V. 17 eingeleitet, mit dem Segenswunsch und der Schlufsdoxologie in bedeutsame Korrespondenz gesetzt wird.

Ist diese Analyse, die bei der Kürze des Briefes mehr geahnt und nachempfunden als bewiesen werden kann, in der Hauptsache richtig, so haben wir V. 16 bzw. 20—23 die zum ersten Male deutlicher zu Tage tretende Ausführung des V. 3b ausgesprochenen Zweckes des Briefchens: παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ . . . πίστει; für die Weiterführung der V. 5 anhebenden Gedankenreihe kann daher V. 3b nicht in Anspruch genommen werden; dagegen ist es, wie schon oben[1] angedeutet, keine fernliegende Vermutung, dafs V. 4 mit der V. 5 beginnenden Argumentation wenigstens einleitungsweise in Beziehung steht. Diese Vermutung wird zur Gewifsheit durch die

## II. Erklärung von Jud 4.

Was zunächst in die Augen fällt, ist der durchaus programmatische und thematische Charakter, der den Vers auszeichnet und eine konkrete Ausführung und Spezialisierung

[1] Vgl. S. 411.

mit Sicherheit erwarten läfst. Dafs diese unmittelbar folgen mufs, ist so natürlich und selbstverständlich, dafs die Diskussion über das Henochzitat als einzig oder vorzüglich in Betracht kommende Illustration (Wiesinger, Ewald) auf sich beruhen kann[1]. Das Nächstliegende ist, V. 5—7 unter dem V. 4b gegebenen Gesichtspunkt näher ins Auge zu fassen. Die Einzelerklärung des Verses, mit dem sich berechtigterweise nur wenig exegetische Operationen vornehmen lassen, gibt uns recht.

Aus der rein sprachlichen Betrachtung ergibt sich folgendes:

1. οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ist eine inhaltlich bedeutungsvolle, selbständige Parenthese, die als solche durch den vorgesetzten Artikel und das folgende, nachdrucksvoll isolierte ἀσεβεῖς von den Partizipien des Hauptsatzes, den Appositionen zu ἀσεβεῖς, deutlich und bestimmt geschieden ist[2]. Jede andere Konstruktion oder Interpunktion macht aus der formell und materiell kunstvoll abgerundeten propositio nicht nur einen stilistischen, sondern, was noch schlimmer ist, auch einen logischen Torso. Verfehlt ist auch

---

[1] Dafs das Henoch„zitat" unter πάλαι προγεγρ. V. 4 wenigstens mit-einbegriffen ist (so die meisten), halte ich für eine zwar nicht unmögliche, aber doch schwierige Annahme, namentlich wegen der emphatischen Einführung des Verses durch προεφήτευσεν δὲ καὶ (!) τούτοις κτλ. (vgl. Ewald 93), während das auf προγεγρ. zurückgreifende ὑπομνῆσαι selbst nur V. 5—7 einleitet. Vom Standpunkt der Forscher, die κρίμα = Gericht nehmen, kommt hinzu, dafs τοῦτο τὸ κρ. dann etwas Fertiges, Geschehenes voraussetzt, während V. 14 noch schwebt. Belser u. a. müssen aufserdem προγεγραμμένοι dieser Auffassung nicht günstig finden (vgl. Belser 720 mit 682, 684 ff). Die Ausführung von προγεγραμμένοι sich noch auf die ῥήματα τὰ προειρημένα τῶν ἀποστ. (ὅτι ἔλεγον ὑμῖν!) erstrecken zu lassen (Bengel, Sieffert), ist vollends unbegründet.

[2] ἀσεβεῖς mit den beiden sich anschliefsenden Untergliedern ist adjektivisches Attribut zu ἄνθρωποι (vgl. Vulg.), nicht etwa zu οἱ π. προγεγρ. oder selbständiges Substantiv. Die erste Beziehung engt V. 4a zu sehr ein — Judas spricht nicht von einer bestimmten, in den aufgetretenen Irrlehrern zu erfüllenden (und erfüllten) Vorausdarstellung — die zweite trennt ἄνθρ. grundlos von dem Hauptbegriff ἀσεβεῖς und verlegt so den Schwerpunkt zu sehr nach vorn.

die Annahme, V. 4a und V. 4b seien zwei koordinierte Hauptglieder (Rampf u. v. a.); dann hätte ἀσεβεῖς wohl an die Spitze treten müssen. Der Gedanke des Hauptsatzes, der dadurch kurz unterbrochen wird, lautet: παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι . . . ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Der Sinn ist klar und bedarf kaum einer näheren Erklärung: Anlafs (γὰρ) zu meinem unfreiwilligen Schreiben (ἀνάγκην ἔσχον V. 3) gab das Auftreten gottloser antinomistisch-libertinistischer Verführer.

2. Der Gedanke der parenthetischen Einschaltung hat wegen seiner Zweifelhaftigkeit verschiedenste Auslegung erfahren, je nach der Interpretation, die man dem mehrdeutigen προγεγραμμένοι und dem nicht minder dunklen εἰς τοῦτο τὸ κρίμα angedeihen liefs. Es fragt sich, was die Worte im einzelnen bedeuten, wie die Präpositionalverbindung zu fassen ist, wohin das konkrete τοῦτο zielt, was sachlich gemeint ist. Einseitige Versteifung auf πάλαι προγεγραμμένοι, die εἰς τοῦτο τὸ κρίμα fast gänzlich ignoriert oder die Tendenz der apostolischen Beweisführung übersieht, führt die Exegese auf Irrwege; ebenso verkehrt und gefährlich ist es, εἰς τοῦτο τὸ κρίμα auf Kosten von προγεγραμμένοι und V. 4b zum Prinzip der V. 5 beginnenden Gedankenentwicklung zu erheben. Keiner der beiden Ausdrücke ist bedeutunglos, jeder hat im Kontext entsprechende Berücksichtigung gefunden und mufste sie finden, πάλαι προγεγρ. wegen seiner hervorgehobenen Stellung, κρίμα wegen des sonst in der Luft schwebenden τοῦτο.

προγεγραμμένοι ist durch seine Stellung (gegenüber εἰς τοῦτο τὸ κρ.) und durch den Zusatz πάλαι stark akzentuiert. Sein primärer Charakter gegenüber κρίμα ergibt sich auch aus der grammatikalischen Abhängigkeit, in der sich dieses von ihm befindet. Subjekt des προγεγράφθαι sind nach dem ganz präzisen Wortlaut des Textes die ἀσεβεῖς, nicht etwa, auch logisch nicht, κρίμα, in welchem Falle Judas etwa die Formel ὧν oder οἷς πάλαι προγεγραμμένον (τοῦτο) τὸ κρίμα gewählt hätte. Diese Auffassung, nach der in der Gesamtvorstellung

οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. der Verbalausdruck die Brücke zum Folgenden schlägt (mag auch logisch das Interesse mehr auf κρίμα zu ruhen scheinen), wird durch einen flüchtigen Seitenblick auf 2 Petr 2 bestätigt; vgl. 2 Petr 2, 3 f: οἷς τὸ (!) κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια (nicht identisch mit κρίμα, sondern Vollzug desselben)[1] οὐ νυστάζει. εἰ γὰρ (!) ... mit Jud 4 und 5 (vgl. auch S. 389).

Der Ausdruck προγεγρ. korrespondiert zweifellos mit ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ V. 14 und τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων V. 17[2], was mit πάλαι für die temporale Bedeutung des προ und den natürlichen, nicht prägnanten Gebrauch des γράφειν spricht. Die wörtliche Übersetzung durch vorausgeschrieben, vorausgezeichnet, designati, praefigurati wird unterstützt durch das Gewicht des ntl Sprachgebrauchs (Eph 3, 3; Gal 3, 1; — vgl. dazu auch Röm 15, 4; Act 1, 16); auch πάλαι, zu dem Hebr 1, 1 und 2 Petr 2, 3; 3, 5 zu vergleichen ist, stimmt am besten zu dieser Fassung.

3. Die Näherbestimmung des προγεγρ. durch εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, auch heute noch eine wahre crux interpretum, ist in jedem ihrer Teile dunkel.

a) Die Hauptschwierigkeit liegt bei τοῦτο. Eine der nächstliegenden Vermutungen zu seiner Erklärung ist die von Calvin, Mayerhoff, Wiesinger, Schott, v. Hofmann vertretene Auffassung, wonach τοῦτο auf παρεισέδυσαν zurückblickt, welches das κρίμα (= κατάκριμα) im Sinne von Jo 3, 18 f; Gal 2, 11 bereits in sich schliefst. Gegen diese Annahme, die im Text, d. h. in dem weniger deiktischen, sondern zunächst auf Bekanntes, Gesagtes zurückweisenden τοῦτο eine gewisse Stütze hat, durch den Kontext aber nichts weniger als nahegelegt wird, ist der Umstand entscheidend, dafs das Gericht über die Libertiner nicht als schon erfolgt, sondern als erst zukünftig über sie hereinbrechend gedacht ist (vgl. οὐαὶ αὐτοῖς

[1] Daher hier allerdings κρίμα statt sententia damnatoria (Jud 5) ungewöhnlich = κατάκριμα, poena condemnationem sequens (so Rom 8, 1; 5, 16 u. 18; Deifsmann, Bibelstudien II [1897] 93).

[2] Vgl. S. 379.

V. 12, bes. V. 14f). Der offenkundige Zusammenhang mit V. 5ff mufs geleugnet werden.

Hofmanns Deutungsversuch wäre allmählich wohl verschollen, wenn ihn nicht Zahn (II 80f, 87 A. 9) wieder ans Licht gezogen hätte. Der Erlanger Gelehrte läfst τοῦτο sich ebenfalls auf das παρεισέδυσαν der Irrlehrer beziehen, versteht aber darunter „nicht ein Gericht, welches an ihnen oder von ihnen vollzogen wird, sondern ein Gericht an den Gemeinden, in welche sie eingebrochen sind" (unter Berufung auf Jo 9, 39; 3, 19; 1 Kor 11, 19). Die Schwächen der Hofmannschen Auffassung sind geschickt vermieden oder verdeckt, dafür hängt aber Zahns Erneuerungsversuch vollständig in der Luft. Mit der Idee der Scheidung der Geister, die Z. ohne irgendwelche textliche oder kontextliche Anhaltspunkte, vielmehr direkt gegen den Kontext in den Vers hineinträgt, dürfte weder παρεισέδυσαν V. 4 noch die Anklage V. 19 und die Mahnungen V. 20ff sonderlich harmonieren; der Hinweis auf 1 Kor 11, 19 wird dadurch hinfällig.

Die Bezeichnung der ἀσεβεῖς als οἱ πάλαι προγεγραμμένοι, worin man einen Hinweis auf das AT erblickte, und die weitere Beobachtung, dafs V. 5—7 verschiedene atl Strafgerichte als Typen des Schicksals der Libertiner erwähnt werden, liefs andere bei τοῦτο τὸ κρίμα an das V. 5ff erst zu schildernde Gericht denken (Clem. Alex., Vulgata, Bengel, de Wette, Huther, Arnaud, Stier, Fronmüller, Keil, v. Soden, Wandel, Rampf, Belser). Dem ist entgegenzuhalten: 1) Nicht das κρίμα ist für die Irrlehrer, sondern die Irrlehrer sind εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vorausgeschrieben. Soll letztere (Haupt)vorstellung V. 5ff begründet werden, so ist mir die Annahme einer derartigen Prolepsis von κρίμα schwer begreiflich, um so mehr, als die Exemplifikation nicht unmittelbar folgt, sondern durch V. 4b zurückgedrängt wird. Der Ausdruck „vorausgeschrieben zu diesem Gericht" ist unnatürlich, nicht nur wenn man erklärt: zu diesem Gericht, dem die V. 5—7 vorgeführten Typen verfallen sind, sondern auch bei der Ergänzung: zu dem Gericht, das ich V. 5ff darstellen werde.

2) Gerade das vierte Glied der Proportion bleibt ein stummes x (das Gericht über die Verführer). Die fraglichen Verse „dienen viel eher dazu, die Frevelhaftigkeit jener argen Christen zu kennzeichnen, die Gott allerdings nicht ungestraft lassen wird, als das Gericht zu malen, dem sie über kurz oder lang anheimfallen werden“ (Zahn II 80; vgl. S. 389). Die Ausführung des τοῦτο wäre zu matt und kraftlos, der ganze Zusammenhang durch den ungeschickt sich dazwischenschiebenden V. 4b empfindlich gelockert.

Dafs man (Vulgata, de Wette, Rampf, v. Soden, Belser) προγράφειν analog dem absolut und technisch gebrauchten proscribere prägnant faſst, macht die Sache in nichts besser. Im Gegenteil! προγράφειν = vorausbestimmen ist sprachlich singulär; das als vollständig überflüssig empfundene τοῦτο widerstrebt jetzt erst recht; ebensowenig will die Adverbialbestimmung πάλαι zum terminus technicus passen. Die Annahme einer Beziehung zwischen προγεγρ. und V. 5—7 (Rampf, Belser) wird mit dieser Auslegung fraglich. Sachlich streift diese Modifikation der herrschenden Anschauung stark an eine prädestinatianische Auffassung der Stelle, was als reine Eintragung durchaus abzulehnen ist.

b) Das Prädikat „vorherbestimmt zum Gericht“ darf den Irrlehrern nur a posteriori im Sinne von „vorhergezeichnet zum Gericht“ beigelegt werden, niemals aber im Sinne einer göttlichen Prädestination (weder praevisi, praesciti noch praedestinati im strengen Sinn). Das hat Judas keinesfalls sagen wollen, dagegen scheint es nicht unwahrscheinlich, dafs ein verhüllter Nebengedanke die Wahl des zweideutigen κρίμα veranlafst hätte (für V. 4b = Strafurteil, für V. 5ff = Strafurteil und -gericht). Dieser Nebengedanke, dessen Herausstellung aber den Lesern überlassen bleibt, wäre dann allerdings: Die ἀσεβεῖς sind πάλαι προγεγρ.; die atl Sündertypen sind zugleich auch Gerichtstypen, die Irrlehrer sind also nicht nur vorhergezeichnet in ihrem abscheulichen, frivolen Wesen, sondern auch zum voraus verurteilt (προγεγρ. εἰς τοῦτο — V. 4b — τὸ κρίμα) und gerichtet, zum Gericht

bestimmt (εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vgl. mit den verb. fin. von V. 5—7). So schon Clem. Alexandr. (Potter II, 1007).

Die besprochenen Erklärungsversuche hatten das miteinander gemein, daſs sie stillschweigend κρίμα = Gericht voraussetzen. Ein Vergleich von Jud 5—7 mit der petrinischen Parallele (2 Petr 2) erweckt doch einiges Bedenken. Bei Petrus ist die Vorstellung des Gerichts zweifellos der leitende Gedanke, wird dafür aber auch ganz anders eingeführt (οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια(!) οὐ νυστάζει) und steht offensichtlich im Mittelpunkt der ganzen ersten Hälfte des 2. Kapitels, dessen Verhältnis zu V. 3 durch εἰ γὰρ charakterisiert wird (οὐκ ἐφείσατο zweimal, εἰς κρίσιν τηρεῖν, κατακρίνειν, εἰς ἡμ. κρίσεως τηρ. — technische, zum Teil pleonastische Ausdrücke, Erweiterungen gegenüber Judas!). Das Moment der Schuld tritt ganz in den Hintergrund, wird nur V. 4. 7 gestreift und da nur ganz nebenbei. Bei Judas liegt das Verhältnis gerade umgekehrt. κρίμα = Gericht ist hier von vornherein unsicher. Zwar spielt die Idee des Gerichts keine ganz stumme (vgl. V. 8a unter Nachwirkung von V. 7b), jedenfalls aber auch nicht die erste Rolle. V. 4 ist κρίμα durch Voranstellung des gewichtigen πάλαι προγεγρ. und des ebenfalls hervorgehobenen τοῦτο ziemlich unbetont; schwach ist auch das Echo V. 5. 6. 7. 13 (ἀπώλεσεν, κρίσις, δίκην ὑπέχουσαι, ζόφος . . . τετήρ). Keinesfalls ist es dem heiligen Verfasser darum zu tun, das Gericht zu malen, das Was und Wie des Gerichts einzuschärfen, vielmehr das Daſs und Warum desselben (Gewiſsheit, Verschuldung). Daher in V. 5—7 im Gegensatz zu Petrus (vgl. Jud 6. 7: 2 Petr 2, 4. 6!) die Judas hier eigentümliche Betonung, Charakterisierung und Vergleichung der ἁμαρτία der vorgeführten Typen und ihrer gegenwärtigen Antitypen; daher die originelle Anordnung und Auswahl der Beispiele, die mit Rücksicht auf die Sünden der Irrlehrer getroffen wurde (Belser 708). Die ἁμαρτία, nicht das κρίμα, ist es denn auch, was ganz entsprechend V. 7f als tertium comparationis herausgestellt wird.

Spitta, Burger(?), Kühl, Wandel bleiben mit Recht bei der Grundbedeutung von κρίμα = Urteil und betrachten τοῦτο

τὸ κρίμα in Übereinstimmung mit Ewald als (proleptische) Zusammenfassung der Doppelglieder des V. 4b. Da die Beziehung des τοῦτο auf παρεισέδυσαν unstatthaft ist, liegt es in der Tat am nächsten, eine solche zu ἀσεβεῖς κτλ. anzunehmen. Spitta hat in eigenstem Interesse die an sich ganz einfache Sache ziemlich kompliziert gemacht. Nach ihm und Wandel ist hinter κρίμα stärker zu interpungieren; οἱ πάλαι προγεγρ. ist nichts weiter als Einleitung des „Schuldurteils" Ἀσεβεῖς κτλ. Zahn (II 87 A. 9) erinnert demgegenüber mit Recht daran, „dafs dieses syntaktische Verhältnis nur durch einen vollständigen Satz ... ausgedrückt werden konnte". Es liegt ferner weder ein Zitat überhaupt vor, geschweige denn ein Petruszitat (Spitta, Burger, Zahn; Jülicher: „ein christliches Wort"), sondern das eigene konzise und mehr abstrakte Urteil des Verfassers, das die konkrete Darstellung der folgenden Verse vorbereitet und beleuchtet, noch auch dieses Urteil in der thetischen Form Wandels mit Ausruf- oder Anführungszeichen. V. 4 hat einheitliches Gepräge, das man grundlos zerstört, wenn man, statt Parenthese anzunehmen, einen Einschnitt macht; εἰς hat bei dieser Auffassung weder rein lokale (v. Hofmann, Spitta, Kühl) noch gar finale Bedeutung (Ewald[1], vgl. LXX Is 4, 3; Lk 24, 20 εἰς κρίμα θανάτου), sondern mehr determinativen oder konsekutiven Charakter: zu dem Urteil, das Judas jetzt (τοῦτο) über die Eindringlinge ausspricht, gibt ihm das πάλαι προγεγράφθαι derselben, ihre typische Vorausdarstellung „Recht und Möglichkeit" (Wandel). Προγράφειν und κρίμα wird dabei ihre ursprüngliche Bedeutung gelassen; τοῦτο, das zum Teil auch „aus dem Kontrast zu dem durch πάλαι verstärkten προ herausbegriffen werden" mufs (Wandel), erhält seine nächste und natürlichste Beziehung in V. 4b. Προγράφειν, das, wie schon Bengel, Stier, de Wette, Fronmüller,

[1] Ewald S. 83: „‚zu dieser strafthat', d. i. um eine solche durch göttliches gericht heimzusuchende that zu vollbringen, ‚vorausgeschrieben', d. i. in H. Schrift längst vorausgezeichnet und wie bestimmt". Ähnlich wohl auch v. Soden 205: „entweder in einem prophetischen Buch oder . . . im Bürgerbuch der Hölle, vgl. Hebr 12, 23".

Huther, Arnaud, Wiesinger erkannt haben (vgl. auch Spitta, Sieffert, B. Weifs), einen Hinweis auf das AT enthält, findet in V. 5—7 die erwartete Erläuterung. M. E. ist bei dieser Exegese alles in schönster Ordnung. Wenn Spitta, um über V. 5—7 hinwegzukommen, in seiner Polemik gegen Huther behauptet, „der Hauptgedanke, dafs diese Sünder ein Typus der τινὲς ἄνθρωποι seien, müfste hinzugedacht werden" (S. 311), so ist er offenbar im Unrecht; der von ihm vermifste Hauptgedanke, der nach dem ganzen Zusammenhang übrigens auf der Hand liegt, ist nicht nur durch προγεγραμμένοι genügend angedeutet, sondern zu allem Überfluſs noch V. 8 deutlich genug ausgesprochen.

Den Zusammenhang mit dem Folgenden bilden die einzelnen Glieder von οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. also in der Weise, dafs οἱ πάλαι προγεγρ. mit dem Hauptton die zu beweisende Hauptthesis ist (geschieht durch V. 5—7 überhaupt), εἰς τοῦτο (V. 4b) τὸ κρίμα mit dem Nebenton (speziell auf τοῦτο) die Unterthesis (ἀσέλγεια, ἀρνεῖσθαι bewiesen durch μὴ πιστεύσαντας, μὴ τηρήσαντας, ἀλλ' ἀπολιπόντας, ἐκπορνεύσασαι κτλ.); κρίμα, das in den Verbalausdrücken durchschimmert, gibt dem Ganzen die eigentümliche Farbe.

## III. Erklärung von Jud 5.

Das Resultat der Exegese von Jud 4 ist hinsichtlich des Verhältnisses zu Jud 5 folgendes: εἰς τοῦτο τὸ κρίμα geht mit τοῦτο auf V. 4b und als Gesamtausdruck auf die Partizipien von V. 5—7 (Identitätsbeweis), wobei κρίμα leise an ἀπώλεσεν usw. anklingt. οἱ πάλαι προγεγραμμένοι ist das eigentliche probandum (durch V. 5—7) und geht temporal und lokal auf das AT; seiner Geschichte (und Literatur) sind die angezogenen Sündertypen entnommen. Jede andere Deutung oder Umdeutung der Strafexempel hat damit von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

a) Der Sinn des Verses ist für den schlichten Wortverstand bis auf τὸ δεύτερον klar. Jeder unbefangene Leser, der dem unmittelbaren Wortsinn folgt, kann keinen Augenblick darüber

im Zweifel sein, dafs der heilige Verfasser mit λαὸν . . . σώσας an die Errettung Israels aus Ägypten erinnern will. Dafs diese V. 5a erweckte Vorstellung in den ersten Lesern schon an sich und dann besonders unter dem bestätigenden Einflufs von ἀπώλεσε und τοὺς μὴ πιστεύσαντας die andere Vorstellung von dem Nm 14 erzählten Todesgericht hervorruft, ist ebenfalls unbestreitbar. Die Frage ist nur, ob τὸ δεύτερον, das bis jetzt unberücksichtigt geblieben ist, diese Harmonie wirklich stört oder nicht.

τὸ δεύτερον als Zahladverb genommen heifst das zweite Mal, zweitens, zum zweiten Male, oft = ἐκ δευτέρου, δεύτερον πάλιν; mit mehr temporalem Charakter ist es = secundo loco, post (Stephanus mit Belegstellen aus Herodot), postea, deinde (vgl. de Wette). Inwiefern diese durchaus unanfechtbare Übersetzung sich mit dem übrigen Inhalt unseres Satzes nicht soll vertragen können, ist mit dem besten Willen nicht einzusehen. Belser (S. 685) erklärt ganz richtig: „Erst rettete Gott . . . ein Volk, um es zum andern Mal zu vernichten; dem σῶσαι als ersten Akt liefs Gott das ἀπωλέσαι (sic) als zweiten Akt folgen.“ Diese Erklärung hat die exegetisch-historische Priorität und nicht nur die Zustimmung sämtlicher katholischer Forscher, sondern auch sehr vieler protestantischen Gelehrten (de Wette[1], Ewald, Hofmann, Spitta, v. Soden). Ich persönlich möchte überhaupt auf den Zahlcharakter des Wortes nicht zuviel Gewicht legen. τὸ δεύτερον scheint mir lediglich zur scharfen, markanten Hervorhebung des sonst weniger hörbaren und doch ganz unerwarteten Kontrastes σώσας: ἀπώλεσεν zu dienen (vgl. Grotius: ex contrario und den verwandten (adversativen) Sprachgebrauch des deutschen „hinwiederum“).

[1] Vgl. Exeget. Handb. 1847, III 1, 66: „Der Verf. zählt das Strafgericht in der Wüste 4 Mos 14 als den zweiten, obschon entgegengesetzten Fall, indem er als Zahleinheit den Begriff der göttlichen Leitung oder etwas Ähnliches denkt.“ Diese Erklärung erfreut sich im Grunde auch des Beifalls v. Hofmanns (Die Hl. Schrift NTs zusammenhängend unters. VII 2, 160), wenngleich er nachher (160 ff) zu einer andern Exegese übergeht.

Unserer Auslegung erwächst eine nicht zu unterschätzende Stütze aus Jud 6, der mit Jud 5 engstens zusammengehört (beachte den Anschluſs durch τὲ gegenüber ὡς ... V. 7) und dementsprechend, obschon syntaktisch anders gestaltet, doch nach Zweck und Inhalt vollkommen parallel ist: λαός: ἄγγελοι (hochbegnadigt; vgl. χάριτα μετατιθ.), σώσας: ἀρχή, ἴδιον οἰκητήριον (desgl.), μὴ πιστεύσαντας: μὴ τηρήσαντας, ἀλλ' ἀπολιπόντας (Verschuldung), ἀπώλεσεν: εἰς κρίσιν τετήρηκεν (Strafgericht). Jud 5 auch syntaktisch Jud 6 gleichzustellen, ging wegen der Hervorhebung des λαός und der Häufung der Partizipien nicht wohl an.

Bevor wir zu den entgegengesetzten und abweichenden Erklärungsversuchen übergehen, sei unsere Deutung durch die Einzelerklärung bestätigt und sichergestellt. ὑπομνῆσαι, dessen Inhalt durch den auf den religiösen Bildungsstand der Leser reflektierenden Zusatz εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα begründet und verstärkt wird, knüpft an προγεγραμμένοι an. δέ, im Deutschen am besten nicht übersetzt, ist nicht adversativ (etwa zu παρακαλῶν — so noch Burger — oder zu einem zu ergänzenden docere de novo — so Calvin, Wiesinger, Keil, Loch-Reischl) noch auch metabatisch (Spitta, Wandel), sondern, weil die Ausführung von προγεγρ. einleitend, epexegetisch zu fassen. Die Artikellosigkeit des λαός braucht neben dem ebenfalls artikellosen ἀγγέλους V. 6 nicht als auffallend beanstandet zu werden. Als das Bundes- und Gottesvolk ist der λαός durch ἐκ γῆς Αἰγύπτου ja genügend ins Licht gestellt; aber darauf kommt es gar nicht an. Die Majestät des Gerichtes kann den armseligen Libertinern gegenüber nicht besser illustriert werden als durch Hervorhebung des Gedankens (an χάριτα anknüpfend), daſs ein Volk, ein ganzes Volk, ein Volk in seiner Gesamtheit und Einheitlichkeit, daſs selbst Engel, diese hochbegnadeten Himmelsfürsten, dem verdienten Verderben anheimfielen. Die Partizipialkonstruktion verleiht dem Inhalt des ganzen Verses das einheitliche Gepräge einer Gottestat und läſst weder eine Trennung des Objekts zu (beidemal λαός) noch eine zeitliche Auflösung in zwei in sich abgeschlossene, verschiedenen Perioden an-

gehörende Ereignisse. Gegenstand der Rettung sowohl wie der Vernichtung ist der eine λαός; das eine göttliche Drama vollzieht sich in zwei zusammenhängenden, geradlinigen, nur entgegengesetzten Akten. Als besonderer Akt wird σώσας durch die Form des Aktivs (nicht σωθέντας) deutlich dem ἀπώλεσεν gegenüber- und gleichgestellt. τοὺς μὴ πιστεύσαντας ist umfänglich mit λαός genau identisch und will weder einen numerischen (einschränkend), was lächerlich wäre, noch sonst einen Gegensatz zu λαός statuieren, sondern wie die Partizipien in V. 6. 7 in stetem Rückblick auf V. 4b erläutern und begründen. Sachlich setzt πιστεύσαντας positive Akte des Unglaubens (vgl. V. 6. 7) voraus, nicht einen ungläubigen Habitus (dafür ἄπιστος), wie er den Volks- und Zeitgenossen Jesu eignete. Das historische Faktum, auf das ἀπώλεσεν anspielt, ist das Gottesgericht in der Wüste, wodurch die gesamte aus Ägypten gerettete Generation wegen ihrer ἀπιστία (Nm 14, 11; Dt 1, 32; Hebr 3, 19) vom Einzug in das Verheifsungsland ausgeschlossen wird und in der Wüste sterben mufs (vgl. Eccli 16, 11).

b) Alle abweichenden Erklärungsversuche gehen von der Annahme aus, dafs bei τὸ δεύτερον eine Breviloquenz vorliege. Statt dem σώσας ein τὸ πρότερον (= zuerst, erstlich, anfangs) zu substituieren, hat man völlig ungerechtfertigt zunächst einen zweiten Rettungsakt erfunden (Huther: zuerst aus Ägypten, dann aus der Wüste), den v. Hofmann treffend zurückgewiesen hat, dann umgekehrt zu ἀπώλεσεν einen zweiten Vernichtungsakt (Fronmüller: zuerst in der Wüste, dann im Exil) — eine Annahme, die die gesamte Kritik als nicht beifallswürdig bezeichnet; endlich hat man zur Fiktion eines doppelten Unglaubens seine Zuflucht genommen (Ex 14, 10ff; Nm 14, 22ff: Spitta, Burger), deren letzter den Untergang über Israel heraufbeschworen hätte.

Alle diese Experimente, die, wo alles klar und einfach sein könnte, mehr Verwunderung als Bewunderung erregen, scheitern nicht nur an der ganzen Satzkonstruktion, sondern namentlich am natürlichen Rhythmus des Satzes, an der licht-

vollen Stellung der Worte, nach der es unmöglich ist, τὸ δεύτερον zu σώσας oder zu τοὺς μὴ πιστεύσαντας oder endlich zu ἀπώλεσεν zu ziehen = zum zweitenmal vernichtet (mit dem Ton auf „zum zweitenmal“ oder auf „vernichtet“). Die entsprechenden grammatisch korrekten Konstruktionen wären in diesen Fällen: λαὸν ... τὸ δεύτερον σώσας, τοὺς τὸ δεύτερον μὴ πιστ., τοὺς μὴ πιστ. τὸ δεύτερον ἀπώλεσεν. Der Rhythmus des Satzes offenbart unzweideutig die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Stellung des τὸ δεύτερον: ὅτι κύριος | λαὸν ... σώσας | τὸ δεύτερον | τοὺς μὴ πιστ. ἀπώλεσεν.

Einige frühere Forscher (Schmid, Schott, v. Hofmann) gewannen dem Vers noch besondere chronologische Bedeutung ab. Verleitet durch die Lachmannsche Lesart Ἰησοῦς statt κύριος (ausgenommen Hofmann), erblickten sie in ἀπώλεσεν den Hinweis auf eine ntl Tatsache; in ihrer Anschauung wurden sie bestärkt und gefördert durch den biblischen Vergleich der ntl Erlösung durch Christus mit derjenigen aus Ägypten (vgl. Zahn II 89). Mit τὸ δεύτερον wird nach ihnen der ersten Erlösungstat zur Zeit des Moses eine zweite Erlösung gegenübergestellt, die die Voraussetzung ist für das über die Ungläubigen hereingebrochene Verderben. Während im ersten Fall Objekt der Erlösung ein ganzes Volk war, wurden bei der ntl Erlösung durch Christus nur die Gläubigen gerettet, die Ungläubigen aber durch die Katastrophe vom Jahre 70 vernichtet. Der Zusammenhang mit dem Folgenden wäre dann nach Schott 227 dieser: „Wie Jesus, nachdem er in und mit der ersten Rettungstat ein ganzes Volk zur Heilsgemeinde angenommen, doch dann bei der gegenbildlich vollendenden zweiten Erlösungstat die blofs äufserlich dieser Gemeinde angehörigen Ungläubigen richterlich hinweggetilgt hat: so wird er auch ... alle diejenigen, welche blofs vorgeblicher und äufserlicher Weise der dermaligen Heilsgemeinde zugehören, innerlich aber durch ungläubige Verleugnung seiner als des Grundes und Hauptes ihr völlig fremd sind, durch ein Gericht des äufsersten Verderbens hinwegtilgen.“

Bis auf Zahn huldigt kein neuerer Kritiker diesen oder ähnlichen Auffassungen von Jud 5. Zahn (II 82f 89) läfst durch τὸ δεύτερον ἀπώλεσεν bestimmt ausgesprochen sein, dafs ein ähnliches Gericht (wie welches? etwa wie die Zerstörung Jerusalems, die erst konstruiert werden soll?!) schon früher (NB.) stattgefunden hat. Voraussetzung der beidemaligen Vernichtung (Todesgericht in der Wüste, Zerstörung Jerusalems) sei die Errettung eines Volkes (Altisraels durch Moses, Neuisraels durch Christus) und der dieser folgende oder sie begleitende, den Gerichtsakt herausfordernde Unglaube. Objekt und Subjekt des Gerichtes sind beidemal dasselbe (τοὺς μὴ πιστεύσαντας, in concreto: die ungläubigen Juden in der Wüste, die ungläubigen Zeit- und Volksgenossen Jesu — ὁ κύριος); ähnlich werden unter dem gemeinsamen Objekt des σώσας (= λαός) das eine Mal die Zeitgenossen des Moses, die mit ihm aus Ägypten errettet wurden, das andere Mal die Kinder Neuisraels (Juden- und Heidenchristen) verstanden.

Als fertig vor uns tretendes Produkt mag Zahns Exegese bestechen; sie übertrifft ohne Zweifel ihre Vorgängerinnen, gegen die sich aufser exegetischen Bedenken auch schwerwiegende sachliche erheben. Stellt man sich jedoch an den Anfang der Zahnschen Entwicklung und auf den Boden des Textes und Kontextes, so verliert sie ihren Reiz mehr und mehr. Unnötig ist die Beziehung des τὸ δεύτερον zu ἀπώλεσεν, künstlich und unnatürlich der ganze Zahnsche Deutungsprozefs überhaupt mit seinen Vor- und Rückwärtskonstruktionen, fingierten Unmöglichkeiten und selbstgewollten Widersprüchen — der Kern der Frage konzentriert sich jedoch m. E. nicht darauf, sondern auf einen viel wunderen Punkt, die Berechtigung der stillschweigenden Voraussetzung, dafs tatsächlich ein Vergleich vorliegt, dafs die ganze Stelle bildlichen, symbolischen Charakter hat. Demgegenüber ist mit Nachdruck hervorzuheben:

1. Im Text fehlt jedes Anzeichen für den bildlichen Ausdruck der Stelle, was bei der unter Zahns Annahme ganz rätselhaften Kürze von Jud 5 und der unterschiedslosen Koor-

dination mit den vollständig gleichartigen, nichtsymbolischen Strafexempeln Jud 6. 7 schwer ins Gewicht fällt. Die ganz andersartige Verwendung atl Geschichtstatsachen 1 Kor 10, 1—11 und Hebr 3, 7 zur Illustration ntl Tatsachen und Verhältnisse mit unzweideutiger Angabe dieses didaktischen Zwecks und lichtvoller, detaillierter Gegenüberstellung von Typus und Antitypus kann unser Bedenken nur verstärken.

2. Der fragliche Vergleich wäre völlig bedeutungslos und würde die Kraft des Arguments und seine Wirkung nur abschwächen; ist zudem an die Zerstörung Jerusalems gedacht, so wäre die geflissentliche, nicht nur zwecklose, sondern geradezu zweckwidrige Verdunkelung des auch nach Zahn ersten und schlagendsten Arguments einfachhin unbegreiflich.

Die überwiegende Mehrzahl der Exegeten ist daher einig in der Ablehnung dieser besonders im Interesse der Priorität des 2 Petr aufgestellten Erklärung. Auf Grund von Jud 5 den nächsten terminus ad quem für die Abfassungszeit des Judasbriefes zu fixieren, ist ein aussichtsloses Unternehmen; die Frage ist nur, ob dieses argumentum ex silentio ausreicht, um eine Datierung vor 70 zu begründen, ein Moment, das zwar wenig Gewicht hat, wenn sonst die Priorität des einen oder andern Autors gesichert ist, das aber im Ganzen des Beweises — wie andere, oft ignorierte historische Anhaltspunkte — bei der Unsicherheit der inneren Kritik doch Berücksichtigung verdient.

# Augustinus als Exeget.

Von P. Odilo Rottmanner O. S. B. in München.

Die April-Nummer der Bibliotheca sacra enthält S. 318 bis 344 einen lesenswerten Artikel von Rev. Ritchie Smith über „Augustinus als Exegeten“. In einigen Punkten aber bedarf dieser Artikel, der über die wissenschaftliche Ausrüstung des hl. Augustinus sowie über seine exegetischen Grundsätze betr. Kanon, Inspiration, Methode, Allegorese handelt, einer Berichtigung. Zunächst erlaube ich mir auf den Artikel der Revue Bénédictine, Juli-Nummer 1901, hinzuweisen, worin, wie A. Loisy, Revue d'histoire et de littérature religieuses VII (1902) 268, anerkennt, ein für allemal festgestellt ist, dafs Augustinus spätestens vom Jahre 409 an den Hebräerbrief nicht mehr unter dem Namen des Apostels Paulus anführt. Demgemäfs ist es unzulässig, sich für die Behauptung, dafs Augustinus den Hebräerbrief dem Apostel Paulus zuerkenne (S. 335), auf eine Schrift (Epist. ad Rom. inch. Expos. n. 11) zu berufen, die der frühesten Periode (c. a. 394) dieses Kirchenvaters angehört. Allerdings hat sich Augustinus auch vom Jahre 409 an niemals direkt gegen den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes ausgesprochen, aber ebensowenig hat er von da an Paulus als Verfasser dieses Briefes zu bezeichnen gewagt. Für ihn blieb diese Frage unentschieden, und ebendeshalb kann er nicht als Zeuge für die paulinische Autorschaft des Hebräerbriefes angerufen werden. — Unrichtig oder doch ungenau ist die Behauptung (S. 330), dafs die ersten drei Bücher der Schrift De doctrina christiana i. J. 397 geschrieben wurden; denn, wie Augustinus, Retract. l. II, c. 4, n. 1 sagt, hatte er das dritte Buch (397)

unvollendet gelassen und ihm c. a. 426 noch 12—13 Kapitel (c. 25, n. 36 bis c. 37, n. 55) hinzugefügt, ehe er mit dem vierten Buch das ganze Werk abschlofs. — Zu S. 320 bemerke ich, dafs Augustinus, der in der Tat „einige Kenntnis des Punischen besafs", den von ihm Epist. 17, 2 etymologisch erklärten Eigennamen nicht Namphanio, sondern Namphamo schrieb, wie auch der neueste Herausgeber seiner Briefe, Goldbacher, mit Recht annimmt (Epist. 16, 2 u. 17, 2). Vgl. auch Theolog. Quartalschrift 1895, 274[1] und De Vit, Totius latinitatis onomasticon IV 619f. In den meisten Punkten kann man dem Verfasser des Artikels der Bibliotheca sacra beistimmen, insbesondere in der Charakteristik, die er am Schlusse von dem Exegeten Augustinus gibt. Augustinus war, wie Rev. Ritchie Smith sagt, zwar kein Meister im Gebiete der kritischen Exegese; aber er wurde durch keinen andern an Bestimmtheit und Klarheit übertroffen, soweit es sich um Auffassung und Darlegung der wesentlichen Wahrheit der Hl. Schrift handelte, so dafs seine Schriften nach 1500 Jahren noch als Fundgrube von Geistesschätzen gelten können. — Bei dieser Gelegenheit darf wohl auch die gründliche Schrift von H. N. Clausen, Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae interpres, Hauniae (Kopenhagen) 1827, in Erinnerung gebracht werden.

# Besprechungen.

**Nikel,** Dr **Johannes,** o. ö. Professor an der Universität Breslau, *Genesis und Keilschriftforschung.* Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. gr. 8° (XII u. 262) Freiburg i. Br. 1903, Herder. *M* 5.—

Der Verfasser gibt als Zweck seines Buches an, „allen denjenigen, welche sich ohne genauere Kenntnis des Assyrischen und der assyriologischen Literatur mit den einschlägigen Problemen beschäftigen wollen, das gesamte Material geordnet vorzulegen und dieselben in das Verständnis der Probleme einzuführen" (S. VII). Neue Texte beizubringen oder neue Gesichtspunkte aufzudecken, liegt also nicht in der unmittelbaren Absicht N.s. Selbstverständlich will er auch nicht eine Zusammenstellung sämtlicher mythologischen und historischen Texte, die für die Genesis in Betracht kommen, bieten. Es handelt sich vielmehr um eine auf die Quellen gestützte, mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparat versehene Darstellung im Gegensatz zu den ohne die Quellennachweise abgefafsten populären Abhandlungen.

Wie schon der Titel andeutet, teilt N. sein Buch in zwei grofse Abschnitte, deren erster von den Urgeschichten der Genesis (Gn 1—11), deren zweiter von der Patriarchengeschichte handelt. Er führt nun seine Aufgabe so durch, dafs er die einzelnen Fragen von allen Seiten beleuchtet; er bietet zunächst einen interessanten Rückblick auf die bisherigen Lösungen, bespricht die Hilfsmittel und die Methode der Forschung, um dann die einschlägigen biblischen und babylonischen Stoffe kritisch zu vergleichen. Die Vergleichung schliefst er ab mit dem Hinweis auf die Parallelen in aufserbiblischen Sagen.

Die von N. besprochenen Fragen bieten gewifs aufserordentliche Schwierigkeiten. Eine allgemein zufriedenstellende Lösung wird allzu rasch nicht gefunden werden. Es ist schon ein Verdienst N.s, dafs er die Fragen nach allen Seiten herausgestellt und so den Nachweis erbracht hat, dafs es noch Fragen sind, und dafs die bisherigen Lösungen nur von bestimmten Voraussetzungen aus gelten. Als feststehend mufs m. E. angenommen werden, dafs auch bei weitestgehender Anerkennung babylonischer Elemente in der Bibel die Eigenart der letzteren jetzt doch allseitig anerkannt wird. Eine Gefährdung religiöser Interessen durch die babylonische Forschung ist damit bereits ausgeschlossen. Die Bibel steht zwar unter dem Einflusse der babylonischen Kultur, ist aber kein blofser Ableger derselben; in religiöser Hinsicht nimmt sie eine einzigartige Stellung in der semitischen Welt ein.

Nach N.s Ansicht beschränkt sich der babylonische Einfluſs auf die Erzählungen der Genesis auf ein sehr geringes Mafs. Nicht mit Unrecht hebt Verfasser hervor (S. 20), dafs es ein methodischer Fehler sei, wenn die Assyriologen nur einseitig babylonische Kultureinflüsse ins Auge fassen, dagegen die ähnlichen Sagen anderer Völker gar nicht berücksichtigen. Allein man darf bei der Vergleichung der aufserbabylonischen Sagen auch nicht mechanisch zu Werke gehen und sie einfach neben-

einanderstellen, sondern man mufs zuerst die in den einzelnen Kulturkreisen vorhandenen Sagen auf ihren Zusammenhang prüfen. Nun gibt es aber blofs eine altorientalische Kultur in Vorderasien, das ist die babylonische. Und nun war gerade in der Zeit, wo Ägypten politisch über Kanaan herrschte, das Land eine Domäne babylonischer Kultur. Israels Berührungen mit Ägypten sind also den babylonischen Einflüssen gewifs nicht gleichzuachten. Von einer hettitischen Kultur wissen wir nichts, eine aramäische hat es nicht gegeben. Bei den persischen und griechischen Einflüssen müssen wir erst fragen, was genuin babylonisch und was fremde Zutat ist. Der einfache Vergleich tut es also hier nicht, es müssen vielmehr die einzelnen Elemente in ihrer verschiedenartigen Gestaltung verfolgt und geprüft werden.

Auch das Aufzählen von Autornamen besagt wenig zur Sache. Ein Name auf der einen Seite kann mehr bedeuten als zehn auf der andern. Es ist nun doch merkwürdig, dafs alle S. 18 genannten Fachassyriologen für die Entlehnungstheorie eintreten; unter ihnen befindet sich auch H. Gunkel, der sich von den Alttestamentlern am eingehendsten mit der Frage des Zusammenhangs der biblischen Schöpfungserzählung mit dem babylonischen Mythus befafst hat, die Vertreter der vermittelnden Richtung sind fast durchaus alttestamentliche Theologen; dagegen lesen wir unter denen, die sich schärfer gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit ausgesprochen haben, meist solche, die erst durch den Babel-Bibelstreit veranlafst wurden, gelegentlich zu der Frage Stellung zu nehmen. Diese Gelegenheitsbroschüren sind aber meist mehr polemisch als streng wissenschaftlich.

N. kommt bei der Vergleichung der biblischen Urgeschichten mit den babylonischen Sagen regelmäfsig zu dem Resultat: Wir sind nicht gezwungen, eine Abhängigkeit auf biblischer Seite anzunehmen. Das ist allerdings richtig, aber es ist ein negatives Resultat. Was Forscher wie Gunkel, gegen den sich N. besonders wendet, wollen, das ist eine Erklärung der biblischen Erzählungen. Für den modernen Historiker sind diese eben nicht Geschichte. Infolgedessen wird es auf diese Kreise auch keinen Eindruck machen, wenn man sie mit der stillschweigenden Voraussetzung widerlegt, das seien historische Berichte. Den himmelweiten Unterschied zwischen der biblischen und der babylonischen Schöpfungsgeschichte sieht auch Gunkel, aber er fragt, woher die merkwürdige Form der Darstellung? Wer eine bessere Erklärung gibt als Gunkel, der hat ihn am besten widerlegt.

Es ist vor allem notwendig, die Grundideen der beiderseitigen Erzählungen klarzustellen. Meine Studien über Marduk, den babylonischen Demiurgen, haben mich zu der Überzeugung geführt, dafs der Grundgedanke des babylonischen Weltschöpfungsepos die Erklärung der Ordnung in der Welt ist. Marduk wird immer gepriesen als der weise, kluge Gott; Tiâmat dagegen ist die Personifizierung der ungeordneten, wüsten Masse und sinnlosen Gestaltungskraft. Das babylonische Schöpfungsepos feiert demgemäfs in der Entstehung der Ordnung im Weltall den Sieg der Vernunft und Weisheit über die elementare, willkürliche Gewalt. Damit wird auch die Lösung der Frage, ob Tiâmat als Weib oder als Drache zu denken sei, ermöglicht. N. gibt der Jensenschen Ansicht, dafs Tiâmat ein Weib sei, den Vorzug (S. 101). Wenn Berosus Tiâmat γυναῖκα nennt, so ist noch lange nicht gesagt, dafs sie ein menschliches Weib war (vgl. Nikel S. 103). Die Erschaffung des Menschen wird ja erst auf der sechsten Tafel des babylonischen Epos erzählt (vgl. King, The seven Tablets of Creation p. 85 ff). Tiâmat ist das personifizierte „Meer"; es ist kaum anzunehmen, dafs man sich dieses als menschliches Wesen dachte; wenn sie riesige Schlangen und andere Ungeheuer gebiert, so ist klar, dafs sie selbst ein ähnliches Ungeheuer war. Die Vorstellung desselben konnte jedenfalls auch variieren. Sie ist Weib als die alles aus sich erschaffende, gebärende

Macht. Apsû ist das männliche Prinzip; aber wird man auch behaupten wollen, dafs er ein „Mann“ sei? Tiâmat ist ein sinnloses Ungeheuer, für das die Bezeichnung Schlange oder Drache am besten pafst, deshalb schafft sie auch lauter Ungeheuer als ihre „Helfer“. Diesen Mächten tritt dann Marduk gegenüber, die die rohen Kräfte überwindende, alles gestaltende Weisheit. Die Babylonier wollten also durch ihren Schöpfungsmythus die die gewaltigen Massen des Weltalls beherrschende Gesetzmäfsigkeit und schöne Gestaltung erklären (das Nähere s. in meinen „Hymnen und Gebeten an Marduk. Diss. Berl. 1903“). So wird dann auch die Unbefangenheit und Freiheit verständlich, mit der die mythischen Gestalten Rahabs, Leviathans, des Drachen ins AT eingeführt und behandelt werden. Wenn N. (S. 116) beifällig die Worte Öttlis zitiert, der das babylonische Schöpfungsepos gegenüber dem biblischen Berichte mit den „wirren Phantasien eines Fieberkranken“ vergleicht, so ist die Idee des babylonischen Mythus eben nicht verstanden; man müfste dasselbe dann von jeder Mythologie sagen. Der Naturwissenschaftler, der die Bibel von seinem Standpunkt aus beurteilt, dürfte auch Gn 1 „Phantasie“ nennen. Wenn wir uns in den fremden Gedankenkreis einzuleben vermögen, dann werden wir ihn verstehen und gerecht beurteilen.

N. zitiert zwar Kings Werk The seven Tablets of Creation als ein „überaus wichtiges Werk“ (S. 32), aber seine Darstellung beruht noch ganz auf der Bearbeitung des babylonischen Schöpfungsepos im 6. Bande der Keilinschriftlichen Bibliothek. Die von King gebrachten wichtigen Ergänzungen sind also unberücksichtigt geblieben. Die Partie über die Weltschöpfung bedarf also einer bedeutenden Ergänzung, wenn auch das Resultat schliefslich dasselbe bleibt. King enthält ferner eine Reihe von Texten, die sich nach seiner Ansicht auf die Weltschöpfung beziehen. Über die Bedeutung von Êšara (S. 40 109 f) vgl. neuerdings Hrozny in den „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“ 1903, 5, S. 89 f.

Die folgenden Partien über Paradies, Sündenfall, Urväter, Sündflut sind eine gute Materialiensammlung und sehr nützlich zu studieren. Was die Sündenfallerzählung anbelangt, so kommt N. zu dem Resultat (S. 138 f), „dafs Anklänge an einzelne in der biblischen Sündenfallerzählung vorkommende Momente sich in der babylonischen Literatur zerstreut vorfinden, dafs aber ein zusammenhängender, dem biblischen Bericht in allen wesentlichen Zügen ähnlicher, babylonischer Mythus sich nicht nachweisen läfst“. Ebenso ist es bei der Paradieseserzählung; auch bei keinem andern Volke findet sich „eine in allen wesentlichen Zügen der biblischen Paradieseserzählung parallele Sage“. Allerdings sind für den aufmerksamen Beobachter unwesentliche Züge manchmal die Hauptsache. N. beruft sich (S. 148) darauf, dafs die Paradiesesschlange als „listiges Tier“ geschildert wird, während Tiâmat, „vorausgesetzt überhaupt, dafs sie als Schlange oder Drache zu denken ist“, „als furchtbar gewaltiges, die Welt beherrschendes Ungeheuer“ vorgestellt wurde. Dafs die biblische Schlange aber nicht blofs ein listiges, sondern auch ein gewaltiges Tier war, geht aus Apc 12, 9 hervor, wo der δράκων ὁ μέγας als ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος bezeichnet wird (vgl. S. 164). Dafs Tiâmat als die gottwidrige Macht im letzten Grunde identisch ist mit der Paradiesesschlange, ist auch jetzt noch meine Überzeugung (vgl. meine „Sünde und Erlösung n. bibl. u. babyl. Anschauung“, Leipzig 1903).

Auch zu den Berichten über die Urväter und die Sündflut bietet N. manchen wertvollen Hinweis, aber die Hauptschwierigkeiten harren noch ihrer Lösung. Denn es ist eben immer nur ein negatives Resultat, wenn man weifs, „dafs man keine Veranlassung hat, von der Auffassung abzuweichen, nach welcher die aus der Urzeit lebende Erinnerung an eine ihrer Bedeutung nach dem biblischen Berichte entsprechende Flut dem Berichte der Genesis zu Grunde liegt“ (S. 186).

Im zweiten, bedeutend kürzeren Teile (S. 201—261) ist die Arbeit

leichter. Wir befinden uns da auf einem historischen Boden, über den die Assyriologie neues Licht verbreitet hat. Wenn man auch in vielen Punkten anderer Ansicht ist — wird ja sogar Amraphel=Hammurabi von Bezold noch bezweifelt, obwohl N. mit Recht sagt, dafs diese Identität allgemein anerkannt wird —, so ist doch sicher, dafs Abraham als historische Person zu betrachten ist. Als solche nehmen ihn auch die Vertreter der Mythenhypothese an, wenn sie auch an der astralmythologischen Form der Erzählung festhalten.

Von den kleineren Sachen sei bemerkt, dafs Jensen nicht Paul, sondern Peter heifst, Nudimmud ist zweifellos Ea (S. 38), Mummu ist der Diener von Apsû und Tiâmat (S. 47, A. 3); S. 53 soll es statt „monistische“ wohl „monotheistische“ Auffassung heifsen, S. 54, A. 3 ist עבא in צבא verdruckt, S. 127 ist das Komma zwischen Eberhard und Schrader zu streichen, auf Grund der Amarnatafeln ist die Gleichung Sinear-Sumer (S. 223) aufzugeben; S. 238 ist עשתי statt עשחי gedruckt.

N.s Arbeit über „Genesis und Keilschriftforschung“ zeigt, wie ungeheuer viel von den Alttestamentlern auf diesem Gebiete noch zu leisten ist, trotzdem es eine tüchtige, wohldurchdachte, von guter Sachkenntnis getragene Leistung ist. Die gemachten Bemerkungen wollen auch nicht den Wert der Arbeit heruntersetzen, sondern nur als in Erwägung zu ziehende Hinweise gelten. N. gebührt für den wissenschaftlichen Ernst und seine grofse Mühe, mit der er die Arbeit aufgenommen hat, unser aufrichtiger Dank.

Würzburg. J. Hehn.

**Bousset**, Dr **W.**, *Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter*. gr. 8° (XIV u. 512) Berlin 1903, Reuther & Reichard. *M* 10.—

Die Religion des Spätjudentums war im Vergleich zur atl Theologie bisher mehr als stiefmütterlich behandelt worden. Was diese oder jene ntl Zeitgeschichte bot, ist teils antiquiert teils unvollständig; auch Schürer, H. Holtzmann, Wernle u. a. haben nur einzelne Fragen erörtert oder kurze Übersichten geliefert. An eine allseitige und erschöpfende Darstellung schien sich niemand wagen zu wollen, bis B. sich dieser schwierigen Aufgabe unterzog.

Eine Zusammenstellung der Quellen in chronologischer Reihenfolge bildet den ersten Abschnitt (S. 6—53). Man wird in derselben wohl nichts Nennenswertes vermissen, auch mit den Datierungen im allgemeinen einverstanden sein; nur in seltenen Fällen wird man den von der Kautzschschen Sammlung vorgeschlagenen Zeitbestimmungen den Vorzug geben. In die jüdischen Quellen werden auch kanonische Bücher eingereiht; dies Verfahren ist ja m. E. vom literar-historischen Standpunkt aus gewifs berechtigt; aber ebenso berechtigt werden auch die Bedenken sein, die man z. B. gegen die zeitliche Ansetzung des deutero-kanonischen Baruchbuches (S. 38: wahrscheinlich nach der Zerstörung Jerusalems —?) erheben wird.

Ebensowenig wird man, wenigstens von katholischer Seite, schon mit der Überschrift des zweiten Abschnittes (S. 54—184): „Die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche“ einverstanden sein. Was wir als wesentliche Merkmale einer Kirche betrachten, fehlt im Spätjudentum beinahe vollständig; der Drang zum Universalismus war nur ein vorübergehender und ist schliefslich der Gegenströmung des Partikularismus unterlegen. Eine gewisse Glaubenseinheit war nur durch den toten Schriftbuchstaben eines (übrigens noch nicht abgeschlossenen) Kanons bedingt; überdies war der Begriff des Glaubens, dessen steigende Wertschätzung B. mit Recht hervorhebt (S. 175—178), ein sehr verschwommener (S. 177, A. 2). Sakramente hatte die Synagoge überhaupt keine; wie kann sie da als „Heilsanstalt“ bezeichnet werden, wenn man letzterem Begriff seine traditionelle Bedeutung läfst? — Bei den einzelnen Kapiteln — Expansion des Judentums, Gesetz, Kanon, Schrift und Tradition, Theologen,

Kirche und Laien, Fromme, Dogma, Synagoge — wäre sonst nur an Einzelheiten auszusetzen. So möchte ich z. B. zum Kapitel „Kanon“ bemerken, daſs die Begriffe heilig und unrein ursprünglich nicht identisch sind, auch nicht dieselbe Wurzel haben (S. 124), sondern daſs Berührungen mit heiligen und mit unreinen Gegenständen ähnliche Wirkungen hervorbringen; deshalb brauchte man sie aber nicht als den Dämonen verfallen zu betrachten, was eine ganz unnötige und unbewiesene Hypothese ist. — Trotz der lexikalischen Ähnlichkeit bedeutet גנז (nicht גזן S. 125) nicht „für apokryph erklären“; B. hat übersehen, daſs dieser Ausdruck nur die Äuſserung eines Zweifels über die Kanonizität, nicht aber die Ausschlieſsung aus dem Kanon bezeichnet; richtig dagegen ist, daſs die apokryphen Bücher חיצונים (חיצונים ist Druckfehler) hieſsen. — Unrichtig ist auch (S. 127), daſs die christliche Kirche dem Judentum die Wertschätzung der als buchstäblich inspiriert betrachteten LXX entlehnt habe. Was auch gewisse Kirchenväter von der Inspiration der LXX gedacht haben mögen, die katholische Kirche hat die Autorität des Urtextes nicht auf die LXX übertragen; auch die „kanonische Dignität“ der Vulgata kommt der Inspiration nicht gleich. Unter den lateinischen Übersetzungen ist die Vulgata zur allein offiziellen erklärt worden, was weder die genaue Übereinstimmung mit dem Urtext an allen Stellen, noch viel weniger die direkte Inspiration einschlieſst. Das „prout in . . . Vulgata leguntur“ des Tridentiner Dekrets bezieht sich mit seinem „cum omnibus suis partibus“ auf die Zugehörigkeit der Protocanonica und der Deuterocanonica im integrierenden Vulgata-Bestande (mit Einschluſs der bekannten Zusätze) zum Kanon. Wenn „in den evangelischen Kirchen die Unfehlbarkeit ihrer Übersetzungen . . . in der Praxis weite Kreise beherrscht hat“, meinetwegen auch die Überzeugung von der Inspiration der massorethischen Punktation wenigstens bei den Schweizer Reformierten zur offiziellen Lehre erhoben wurde, so mögen diesmal unsere evangelischen Kollegen den Vorwurf hinnehmen oder abweisen, daſs „die dogmatische Theorie . . . vor logischen, sprachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten selten Scheu“ hat. Ich bedauere lebhaft, daſs B. sich so ungenau äuſserte, und daſs mir die gebotene Abwehr den Schein aufzwingt, den verdienten Forscher, dem wir Jüngere so viel verdanken, belehren zu wollen. — Auf die mindestens miſsverständliche Behauptung: „Die christliche Kirche folgte im ganzen der in Alexandria ausgebildeten Methode“ (S. 138), nämlich der allegorischen Exegese, sei hiermit nur hingewiesen.

Bedeutend einwandfreier ist der dritte Abschnitt: „Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion“ (S. 185—276) — Partikularismus, Zukunftshoffnungen, Messianismus, Apokalyptik, Zwischenreich. Hier, besonders im dritten und vierten Kapitel, feiert die erstaunliche Gelehrsamkeit und die formelle Bildungskraft des Verfassers einen glänzenden Sieg. Dank der Sicherheit, mit welcher er den verworrenen Stoff beherrscht, ist es ihm besser als irgend einem seiner Vorgänger gelungen, den Ariadnefaden zu finden, an welchem wir uns in den verschlungenen Gängen der Apokalyptik orientieren können. Er bringt uns in überzeugender Weise zum Bewuſstsein, daſs wir uns in diesem Labyrinth gleichsam in einem zweistöckigen Gebäude mit unebenen Fluren und Gängen befinden; wenn aber beide Stockwerke oft ineinander übergehen, wenn der national-politische Messianismus sich bisweilen mit transzendent-kosmologischen Spekulationen vermengt, so bleiben doch die beiden Gebiete verschieden. — In den hierher gehörenden Detailfragen wird man hie und da anderer Ansicht sein können. So schlieſsen doch z. B. die S. 220, A. 2 zitierten Stellen die Gleichsetzung Moses-Messias aus. Auch dürfte man bezweifeln, ob S. 223, A. 1, S. 225 u. a. a. O. einzelne Evangelienstellen nicht eine erschöpfendere Deutung erheischen. Doch wird man zugeben, daſs B. im allgemeinen in der Anwendung der ntl Literatur sehr behutsam vorgeht.

Der vierte Abschnitt: „Der individuelle Glaube und die Theologie“ (S. 277—404) bietet uns sehr reichhaltige und gründliche Ausführungen über Individualismus, Glaube an Gott, Angelologie, Dämonologie, Hypostasen-Spekulation, Fromme und Gott, Anthropologie und Ethik. Hier nur einige Nebenbemerkungen. Den Satz (S. 277), dafs die Religion aus einer Sache der Nation zur Privatsache wurde, will der Verf. wohl auch cum grano salis verstanden wissen, wenigstens im Hinblick auf die römische Staatsreligion. — Hat, wie es S. 323 heifst, die jüdische Theologie den Engelglauben benutzt, um die Welt ein wenig weiter von Gott abzurücken, oder tat sie es, um die Lücke zwischen Gott und Menschheit auszufüllen? Gottes Weltentrücktheit förderte den Engelglauben, nicht umgekehrt; die Verflüchtigung des Gottesbegriffes machte das Bedürfnis nach Zwischengliedern reger. — Der Versuch, den Schutzengel als ein ursprüngliches Gespenst, dann als den Doppelgänger des Menschen zu bestimmen (S. 318), ist wohl mehr als gewagt; nächstens wird man ihn vom ägyptischen ka ableiten. — Wenn der Dämonenglaube ein „niederer Glaube“ ist (S. 331), den die Propheten zurückgedrängt haben, dann steht also der Glaube bei Christus und Paulus hier noch ziemlich tief?

Fünfter Abschnitt: „Die Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit“ (S. 405—447), Palästinensisches Judentum und Diaspora, Philo, die Essener, die Therapeuten. — Der Rahmen, den sich der Verf. gesteckt hatte, erlaubte ihm nicht, ein vollständigeres Bild von Philo zu entwerfen; deshalb scheint die Darstellung der Theologie Philos (wenn sie auch sonstwo berührt wird) etwas kurz ausgefallen zu sein; interessant ist der Hinweis auf die Beeinflussung durch die griechische Mysterienreligion. Die Essener betrachtet B. als eine genuin-jüdische, von den Pythagoreern unabhängige Sakramentsgemeinschaft; durch sie scheinen dem jungen Christentum „manche fremdartige Elemente zugeströmt“ zu sein: welche? — Die Frage nach der Echtheit der bekannten Schrift Philos über die Therapeuten bejaht B. mit Wendland u. a. gegen Schürer.

Im sechsten und letzten Abschnitt: „Das religionsgeschichtliche Problem“ (S. 448—493) bewegen wir uns in einem Urwalde, den man erst zu lichten beginnt. Von den fremden Religionen, die am religiösen Synkretismus des Spätjudentums beteiligt sind, kommt naturgemäfs vor allem der Parsismus in Betracht. Die vorsichtig und mafsvoll gehaltenen Ausführungen B.s gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Avesta wenigstens nach den Ideen seiner ältesten Bestandteile bis in die Achämenidenzeit zurückreiche. Dies ist nun auch heute noch nicht erwiesen, und Forscher, die dogmatisch so wenig voreingenommen sind wie Wellhausen, bestreiten noch eine Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus. Doch scheinen mir Berührungen sicher vorzuliegen; in welchem Mafse besonders in der Kosmologie und Eschatologie babylonische und persische Einflüsse wirksam waren, ob sie schöpfend oder fördernd wirkten, kann m. E. heute noch nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Jedenfalls ist B.s Versuch höchst lehrreich und anregend.

Für jeden, der sich mit ntl Zeitgeschichte abgibt, wird vorliegendes Buch so unentbehrlich sein wie Schürers grofses Werk.

Toulouse. L. Hackspill.

**Bousset**, Dr **W.**, *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum.* Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner „Religion des Judentums im ntl Zeitalter“. 8° (46) Berlin 1903, Reuther & Reichard. *M* —.80.

Die Angriffe Perles' gehen von dem Grundsatze aus, dafs für die von Bousset behandelte Periode nicht die zeitgenössischen Quellen — welche nur Unterströmungen des Judentums vertreten sollen —, sondern zunächst die bedeutend jüngere Mischna- und Talmudliteratur verwendet werden müsse. Dann würden allerdings Gelehrtenfrömmigkeit und Volksfrömmigkeit als identisch erscheinen. Jener Grundsatz wird zwar nicht formu-

liert, liegt aber den allermeisten Angriffen zu Grunde; mit dem Nachweise dieser Tatsache hätte sich eigentlich B. begnügen können, denn damit war das Verdikt über Perles' tendenziöse, überall Judenfeindlichkeit witternde Polemik gefällt. Einzelne Berichtigungen in Fragen untergeordneter Bedeutung gibt B. zu; so ehrenvoll dies für B. ist, so wenig verdienstlich ist es für jeden Kritiker, in einem so umfangreichen Buche einige Ungenauigkeiten aufzufinden. Die 40 Seiten lange Auseinandersetzung ist zwar für manchen lehrreich, wird jedoch einen Bewunderer des Talmuds kaum zu besserer Einsicht bringen.

Toulouse. L. Hackspill.

**Bousset**, Dr **W.**, *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das NT.* 8° (67) Berlin 1903, Reuther & Reichard. *M* 1.—

Der Titel gibt schon die Einteilung dieser kleinen Schrift. Die zwei ersten Teile — Charakteristik der Apokalyptik, ihre Beeinflussung durch den Parsismus — sind im wesentlichen eine klare und gut disponierte Wiedergabe der diesbezüglichen Abschnitte des gröfseren Werkes (Religion d. Judent. im ntl Zeitalter). Der dritte Teil (S. 52—67) will nachweisen, wie „die jüdische Apokalyptik der Predigt des Evangeliums vorgearbeitet und ihr den Boden bereitet hat". Berührungen finden sich in den Gedanken vom Reiche Gottes, vom Jenseits, vom nahen Ende, vom Messias-Menschensohn, vom Dualismus und Teufelsglauben. „Was vor dem Evangelium vorhanden war, das war . . . doch nicht mehr als Material. . . . Die Person Jesu und sein Evangelium bleiben ein schöpferisches Wunder" (S. 65f). Allerdings mufs das Fremde, wo es nicht „mit dem Geiste des Evangeliums völlig amalgamiert" ist, ausgeschieden werden; hingewiesen wird neben der Erwartung von der unmittelbaren Nähe des Endes auf die Theologie des präexistenten Menschensohnes — und noch auf so manches andere (S. 63). Die ängstliche Frage: Dürfen wir noch Christen bleiben? (S. 65) wird durch die symbolische Deutung der „Legende von den Weisen aus dem Morgenlande, die dem Kinde in der Krippe ihre Schätze bringen" (S. 66f), beantwortet.

Toulouse. L. Hackspill.

**Zahn, Theodor**, D, o. Professor der Theologie in Erlangen, *Das Evangelium des Matthäus ausgelegt* (Kommentar zum Neuen Testament unter Mitwirkung von Prof. Lic. Ph. Bachmann, Prof. D. Dr P. Ewald in Erlangen, Konsistorialrat D. Dr J. Haufsleiter in Greifswald, Prof. Lic. E. Riggenbach in Basel, Prof. D. R. Seeberg in Berlin, Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona herausgegeben von D. Theodor Zahn. Band I). gr. 8° (VIII u. 714) Leipzig 1903, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme). *M* 14.50.

Unter den protestantischen Kommentaren zum Neuen Testament dürfte der von Th. Zahn herausgegebene, wovon aufser dem Matthäusevangelium auch schon der XI. Band, der 1. und 2. Thessalonicherbrief, ausgelegt von Lic. G. Wohlenberg, erschienen ist (s. oben S. 219), bald eine hervorragende Stelle einnehmen. Dafür bürgt namentlich sowohl die bekannte Gelehrsamkeit wie die besonnene Gesamtrichtung des Herausgebers. Das Werk ist zunächst bestimmt als Anleitung für den „angehenden Theologen und den im kirchlichen Amt stehenden Geistlichen, welcher nicht aufhören möchte, im Neuen Testamente zu forschen".

Der Kommentar von Zahn ist ziemlich umfangreich, jedoch sind die verschiedenen Teile des Evangeliums nicht in gleichmäfsiger Ausführlichkeit behandelt. So z. B. nehmen die Erörterungen über die Kapitel, welche die Leidensgeschichte enthalten, nur wenig Raum ein, während die Erklärung der ersten zehn Kapitel des 28 Kapitel zählenden Evangeliums mehr als die Hälfte des Buches füllt. Dies liegt aber nur zum geringeren Teil daran, dafs wie in allen derartigen Werken auf bereits

einmal Gesagtes später verwiesen wird, sondern wohl hauptsächlich daran, daſs nach dem Verfasser manches nicht von dem Exegeten, sondern von dem Geschichtsforscher zu erklären ist oder, wie z. B. die umfassendere Vergleichung der Evangelien, in die Einleitungswissenschaft gehört.

Daſs auf die altkirchliche Auslegung besondere Rücksicht genommen wird und „die Urheber an sich bedeutender oder geschichtlich bedeutend gewordener Auffassungen genannt“ werden, wird man nur billigen können. Aus der längeren Einleitung S. 1—36, in welcher sich der Verfasser über die Aufgabe des Exegeten überhaupt, die Überlieferung des Evangeliums, das Hebräerevangelium und die Hilfsmittel der Erklärung verbreitet, sei bemerkt, daſs nach dem Verfasser, dessen Ansichten ja schon aus seiner Einleitung in das Neue Testament bekannt sind, das hebräische Matthäusevangelium kurz vor 66 in Palästina geschrieben ist. Zwischen ihm und dem Hebräerevangelium besteht eine Verwandtschaft. Die von Matthäus unabhängigen Stücke des Hebräerevangeliums erklären sich aus dem natürlichen Streben der nazaräischen Gemeinde, einerseits christliche Traditionen, die bei den Hebräern fortlebten, nicht verloren gehen zu lassen, anderseits ein möglichst reichhaltiges Evangelium zu besitzen.

Hinsichtlich der Erklärung des Einzelnen ist natürlich nicht zu erwarten, daſs jeder Exeget und sicher nicht ein katholischer Exeget in allen Punkten mit dem Verfasser übeinstimmt, aber man kann manches aus dem Buch lernen, besonders aus den gelehrten, meist textkritischen Anmerkungen. Übrigens ist die neuere katholische Literatur sehr wenig berücksichtigt, wie denn auch unter den Hilfsmitteln nur der Kommentar von Schanz namhaft gemacht wird.

Wie Chrysostomus u. a., will auch Zahn Mt 1, 1 βίβλος γενέσεως als Aufschrift des ganzen Buches im Sinne von „Buch der Geschichte Jesu Christi“ angesehen wissen. Durch den Titel habe Matthäus die Absicht ausgedrückt, „die Geschichte so darzustellen, daſs er daraus als der Messias, d. h. als die Erfüllung der dem davidischen Königshause und dem von Abraham abstammenden Volke gegebenen Verheiſsung zu erkennen sei“ (S. 42). Schon wegen des engen Zusammenhanges zwischen Vers 1 und dem unmittelbar folgenden Stammbaum kann sich die Überschrift nur auf diesen und nicht auf das ganze Evangelium beziehen. Wenn man aber auch hierüber und über die Auffassung des Stammbaumes, den der Verfasser für einen „Grundriſs der Geschichte Israels in der denkbar kürzesten Form“ hält, streiten mag, so erscheint jedenfalls der von Zahn S. 63f für die Aufnahme der vier Frauen Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabee angegebene Grund wenig glaubwürdig. Die Erwähnung der vier soll deshalb erfolgt sein, weil die Juden auf Grund einer Verleumdung, wonach Jesus ein uneheliches Kind seiner Mutter, ein Bastard sei, bestritten, daſs er der verheiſsene Davidssohn sein könne. Matthäus gebe ihnen hier zu bedenken, daſs an dem davidischen Hause Makel genug hafte und sie sich deshalb durch jene Verleumdung nicht abhalten lassen dürften, der Darlegung des wahren Sachverhalts ein williges Ohr zu leihen. Zahn setzt bei seiner Annahme voraus, daſs die Juden eine ihnen bekannt gewordene christliche Kunde, daſs Jesus nicht der leibliche Sohn Josephs sei, dahin verdreht hätten, daſs er ein Bastard sei. Aber derartige Verdrehungen gehören eher in die talmudische Zeit als in die der ersten Jahrzehnte des Christentums. In seiner Erklärung des Vaterunsers leitet der Verfasser, wie heute gewöhnlich geschieht, das ἐπιούσιος ab von ἡ ἐπιοῦσα nämlich ἡμέρα und beruft sich für diese Ableitung wie auch für die Deutung des Wortes auf den Text des Hebräerevangeliums: Panem nostrum crastinum da nobis hodie. Dabei fragt man sich allerdings (mit Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904) vergeblich, warum im Griechischen dann nicht τὸν ἄρτον τὸν εἰς αὔριον statt τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον übersetzt wird, da doch dem σήμερον nicht ἡ ἐπιοῦσα, sondern αὔριον entspricht. Der Schwierigkeit wäre abgeholfen, wenn

man ἐπιούσιος im Sinne von „anbrechender Tag“ oder „bevorstehende Tageszeit“ nimmt und immer von dem Zeitpunkte an rechnet, wo man sich des Vaterunsers bedient. Ansprechend und wohlbegründet ist die Auffassung von 8, 7 als Frage: Ich soll kommen und ihn heilen? (S. 336). Auch scheint mir z. B. die Ausführung darüber, dafs die Bitte der Dämonen im Gebiete der Gadarener, in die Schweine fahren zu dürfen, um so im Lande zu bleiben, nicht sinnwidrig sei, gut gelungen zu sein. Sinnwidrig, so führt Zahn S. 366 aus, wäre sie nur gewesen, wenn die Dämonen den Erfolg, welchen die Gewährung ihrer Bitte hatte, die Vernichtung ihrer neuen Wohnstätte, der Schweineherde, vorausgesehen oder gar absichtlich herbeigeführt hätten. „Matthäus durfte bei seinen Lesern die Einsicht voraussetzen, dafs die Dämonen jedes Geschöpf nur nach seiner Natur gebrauchen können. So wenig sie den Menschen Flügel geben können, so wenig den Schweinen Vernunft. Sie vermögen über diese nicht mehr, als was auch ein Naturereignis vermocht hätte, die Tiere scheu und wild zu machen.“

Uns mit dem Verfasser hier über Stellen wie Mt 26, 26ff von der Einsetzung der heiligen Eucharistie oder 16, 18f von dem Primat des Petrus auseinandersetzen zu wollen, hätte wenig Zweck. Es sei hinsichtlich der letzteren Stelle nur erwähnt, dafs S. 539 von der im Glauben des Petrus liegenden Festigkeit gesprochen wird, welche ihn dazu geeignet machte, dafs ein durch keinen Ansturm zu erschütterndes Gebäude auf ihm auferbaut werde. Dann heifst es aber S. 540 (vgl. S. 546 548), Petrus werde nur als ein Felsstein, der als der Zeit nach erster Baustein dienen solle, bezeichnet. Wir können auch der Erklärung des Ausdruckes „der Menschensohn“, der nach Zahn S. 352 im Munde Jesu die Bedeutung „der Mensch κατ' ἐξοχήν“ hat, nicht beipflichten und halten das S. 419 von dem Zweifel des Johannes Gesagte, der es von der Antwort Jesu abhängen lassen will, wie er fortan von ihm denken werde, und der nach S. 421 durch Jesus aufgerichtet worden ist, für unverträglich mit dem ihm von Jesus gespendeten Lobe.

Allein derartige Ausstellungen können uns nicht abhalten, das Werk als eine beachtenswerte Lebensregung des gläubigen Protestantismus überhaupt und als einen schätzenswerten Beitrag zur Erklärung des Evangeliums zu begrüfsen.

Bonn. Jos. Felten.

**Schäfer**, Prof. [in Strafsburg] **Dr Aloys**, *Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt.* II. Band: *Die beiden Briefe Pauli an die Korinther.* Münster i. W. 1903, Aschendorff. 8° (III u. 553) *M.* 8.25. Auch in zwei Teilen zu haben: *Der erste Brief.* (II u. 350) *M.* 5.25; *Der zweite Brief.* (S. 353—553) *M.* 3. Beide Teile geb. in Halbfranz *M.* 9.75.

Der neue Band ist von gleicher Anlage und Eigenart wie die früheren (I: Thess u. Gal, 1890; III: Röm, 1891; V: Hebr, 1893) und bekundet deren Vorzüge in verstärktem Mafse. In vornehmer Sprache und Ruhe wird eine zusammenhängende positive Erklärung geboten, die den Inhalt des Schrifttextes darzulegen und die Gedankenfolge zu entwickeln anstrebt. Damit dieser Hauptzweck besser zur Geltung kommt, wird alles textkritische, sprachliche, geschichtliche Detail der Auslegung tunlichst in die Anmerkungen verwiesen, die nebstdem eine Fülle von Zitaten aus der Bibel und aus kirchlichen Lehrentscheidungen enthalten. Während in manchen neuesten Kommentaren, gerade von kritischer Seite, die Auseinandersetzung mit den augenblicklich vorherrschenden Tagesmeinungen den breitesten Raum einnimmt, wird hier das Hauptgewicht auf die Klarstellung und Fruchtbarmachung des bleibenden tiefen Gehaltes der Schriftworte gelegt. Der Leser wird durch die meistenteils angenehm geniefsbare Darstellung angeregt und angeleitet, in die biblische Ideenwelt sich hineinzuversenken und den hohen Wert der Heiligen Schrift besser zu schätzen und nutzbarer zu machen. Darin liegt der Hauptvorzug

dieser Exegese, aber auch ein gewisser Mangel. Der Fachmann vermifst nämlich vielfach das nähere Eingehen auf die Fragestellungen der Kritik und wundert sich hier und da über das rasche Hinübergleiten über vorhandene Schwierigkeiten. Doch soll nicht verkannt sein, dafs der Verfasser in dergleichen Fällen das Bestreben zeigt, durch die Art seiner Lösung weitergehende Fragen implicite zu beantworten oder als gegenstandslos erscheinen zu lassen.

Nach knapper Einleitung (S. 1—13 u. S. 353—365), Literaturangabe (S. 14—16) und Nachträgen (S. 18) folgt abschnittweise die deutsche Übersetzung, möglichst treu, auch in der Beibehaltung der Unbestimmtheit, mit umsichtiger und lehrreicher Textkritik; wünschenswert scheint mir, dafs die Übersetzung nötigenfalls durch kleine paraphrasierende Zutaten, etwa wie im Handkommentar von Schmiedel, die Auffassung der Auslegung schon andeute, ferner dafs die abweichende Auffassung der Vulgata, auch wo sie textkritisch unhaltbar ist, jedesmal angemerkt und nötigenfalls erklärt werde (z. B. II, 2, 14. 16; 10, 12; 11, 5; vgl. 12, 11).

Die Exegese schlägt nicht selten eigene Lösungen vor und stützt sich zumeist auf durchaus achtbare Begründung. Gern sucht der Verfasser eine möglichst weite Deutung, die eine Mehrzahl von spezielleren zusammenfafst, ein Bestreben, das in manchen Fällen gut befriedigt, in andern aber einer bestimmten Entscheidung aus dem Wege geht. Zur Förderung der Sache werde ich einigen Dissens, der sich vorwiegend auf geschichtliche Fragen erstreckt, kurz andeuten und der geneigten Erwägung der Fachgenossen unterbreiten, wobei ich mit I und II die beiden Briefe bezeichne.

Dafs die Christiner I, 1, 12 jede apostolische Autorität ablehnten und durch 13a speziell getroffen seien (S. 30ff), scheint mir unhaltbar, weil eine so gefährliche Parteiströmung eine nachdrückliche Bekämpfung gefordert hätte, 13a aber nur gegen das Parteiwesen überhaupt gerichtet ist. Wahrscheinlich ist die Christuspartei zu streichen, sei es, dafs die vierte Losung die des Paulus ist (Cornely), die freilich als solche ursprünglich deutlicher kennbar gewesen sein müfste (z. B. ἔγωγε oder als nachträgliche Randglosse des Apostels, um das Endergebnis von 1, 13 bis 3, 23 den Parteiparolen gegenüberzustellen), sei es, dafs die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ aus einer Randglosse stammen, die an sich doppeldeutig war, nämlich im Sinne von 3, 23 oder II, 10, 7 gemacht sein konnte, sodann aber in letzterem Sinne, als Parteiparole in den Text gekommen ist, während in Wirklichkeit II, 10, 7 vermutlich eine Entgegnung judaisierender Lehrer auf I, 3, 23 gewesen ist. Soll aber um jeden Preis eine Christuspartei im Texte bleiben, so wird sie allerdings nicht gelobt, sondern getadelt, nicht wegen ihrer Parole, sondern wegen ihrer Parteisucht, und ihre Entstehung ist ebenso wie die Partei der Petriner den eingewanderten paulusfeindlichen Lehrern zuzuschreiben; denn ich vermute, dafs der vorhandene Gegensatz zwischen Schwärmern für Paulus und für Apollos harmlos war, bis die judaisierenden Agitatoren kamen und zu dem Zweck, das Ansehen des Paulus zu untergraben, das Parteitreiben anstifteten nach dem Satze: Divide et impera! — Wie das Haus des Stephanas zu Korinth Erstling von Achaja heifsen kann, da doch zu Athen, das zu Achaja gehörte, laut Apg schon vorher Christen gewonnen waren, ist S. 35 und 347 nicht erklärt. — I, 3, 3f will Paulus den angeredeten Korinthern nicht etwa den Christenstand absprechen — das widerspräche dem Eingang des Briefes —, sondern meint: Jetzt seid ihr noch Anfänger im Christentum durch eigene Schuld (σαρκικοί), früher wart ihr es als Neulinge naturgemäfs, ohne Schuld (σάρκινοι). Die Vulgata hat durch die gleiche Übersetzung carnales das Wortspiel verwischt. — I, 3, 10 vergleicht sich Paulus mit einem weisen Baumeister, weil er den Bau der korinthischen Gemeinde nicht, wie er nach dem Wunsche der Korinther gleichsam hätte tun sollen, mit dem Dache, sondern mit der Grundlegung begonnen hat; schon aus diesem Grunde ist der Vergleich, der ein wenig Sarkasmus enthält,

frei von jeder Selbstüberhebung. — I, 7, 2 dürfte Paulus nicht zugleich die Eingehung einer Ehe und den Gebrauch derselben, sondern nur die schon bestehende Ehe im Auge haben. Das sog. paulinische Privileg folgt aus 7, 15 rein exegetisch mit Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit, weil der Fall der Wiederverheiratung gänzlich aufser acht bleibt; vgl. 7, 39. — I, 9, 1 ist wohl nur an die Berufungserscheinung gedacht, nicht an wiederholte Erscheinungen vor Damaskus und in Arabien (S. 309). — I, 10, 4 ist richtig erklärt, aber eine Berücksichtigung und Berichtigung der bezüglichen rabbinischen Überlieferung ist wohl anzunehmen. — Bei der Differenz zwischen I, 10, 8 (23000) und Nm 25, 1 (24000) einen Gedächtnisfehler des Apostels anzunehmen, ist mit Recht abgelehnt; dafs aber diese Annahme prinzipiell „mit dem Inspirationsbegriff unvereinbar" (S. 191) wäre, ist m. E. zuviel behauptet, weil der Umstand, ob 23 oder 24 Tausende fielen, für das, was Paulus lehren will, nebensächlich ist. — I, 11, 23 ist nicht notwendig von einer unmittelbar empfangenen Offenbarung zu verstehen (S. 227 u. 306), und „verfehlt" ist gerade der Hinweis auf Gal 1, 1. Denn hier fordert der Ausdruck „Apostel nicht von Menschen her" den Gegensatz „von Gott her"; da nun Paulus fortfährt: „auch nicht durch Vermittlung eines Menschen", so ist ganz klar, dafs für das Bewufstsein des Paulus das „von Gott her", das er im Sinne hat, eine zweifache Möglichkeit umfafst: a) mittelbar, b) unmittelbar. Sein Apostolat und das Spezifische seiner Verkündigung (vom Heile in Christus für alle Menschen, aus Gnade, ohne mosaisches Gesetz) hat Paulus durch unmittelbare Offenbarung empfangen (Gal 1, 1. 12. 16), aber nirgends beansprucht er solche bezüglich der geschichtlichen Nachrichten über Jesus. — Bezüglich des Glossenredens ist zu I, 14, 2 ein schliefsliches Gesamtbild versprochen, aber ein befriedigendes Resultat wird vermifst. Eine wirkliche Sprache, die aber tatsächlich nie von Menschen gesprochen wurde, scheint mir ein sich widersprechender Begriff, wenn man unter Sprache die Kundgabe von Gedanken in bestimmten Worten versteht. M. E. folgt aus 14, 2a, dafs es sich nicht um ein wirkliches Reden in irgend einer Sprache mit bestimmten Worten für bestimmte Gedanken und Wahrheiten handelt, sondern um die in Worte nicht zu fassenden Äufserungen religiöser Gehobenheit, indem der Geist Gottes im Innern spricht mit „unaussprechlichen" Seufzern oder auch Lobpreisungen und der davon Ergriffene „mit der Zunge" redet, weil er mit Worten es nicht vermag; ein Reden ist es aber doch, weil Ausdruck bewufster Herzensstimmungen. Sache der „Auslegung" war es eben, diesen ekstatischen Ausdruck des christlichen Glaubens, Flehens, Jubelns usw. in entsprechende Worte zu kleiden, wodurch auch andere erbaut werden konnten, gleichwie ein Musikhermeneut auch „Lieder ohne Worte" interpretiert. — Die Erscheinungen I, 15, 5—7 verlegt Verf. mit Recht nach Jerusalem; warum berührt er bezüglich des Jakobus nicht die Notiz des Ev. sec. Hebr. bei Hieronymus? — I, 15, 12f ist die Rede von der Totenerweckung überhaupt (sonst ginge die zwingende Logik der Argumente verloren), von deren Bedeutung für die Gläubigen erst von V. 14 ab. — Wenn des Timotheus Sendung I, 4, 17 und 16, 10 identisch ist mit der Sendung Apg 19, 22 (S. 345), dann erscheint die gewöhnliche Annahme, I sei gegen das Ende des ephesinischen Aufenthaltes geschrieben, gut begründet (gegen S. 345), da I erst nach Absendung des Timotheus geschrieben ist.

Zwischen I und II nimmt Verf. eine längere Zwischenzeit an (1½ Jahre, wie es scheint S. 353): Paulus habe seinen Aufenthalt in Ephesus aus den Gründen I, 16, 8 verlängert und den Zwischenbesuch in Korinth gemacht, der aus II, 13, 1f zu folgern sei; auf dieser Zwischenreise habe er aber nicht etwa einen Mifserfolg gehabt (Schmiedel, Rohr), sondern das Werk des Timotheus mündlich fortgesetzt, wodurch das Schweigen davon in II sich erkläre, ferner die guten Wirkungen von I weiter gefördert und den neuen Reiseplan (II, 1, 17) angekündigt (S. 354 357 500). Gegen-

über einer derart verlaufenen Zwischenreise nach I wären meine früheren Bedenken allerdings hinfällig (S. 350), wenn sie nur haltbar wäre. Zwar liefsen sich vielleicht dafür I, 16, 6 und II, 10, 10 verwerten. Dort ist das Reiseziel des korinthischen Geleites noch unbestimmt, dagegen II, 1, 16 ist es Judäa, also scheint jener Reiseplan der frühere; und II, 10, 10 erscheint der Vorwurf der kraftlosen Anwesenheit des Paulus eher berechtigt, wenn dem fraglichen Besuch „in Betrübnis" II, 2, 1, wo der Apostel Sünder zu beklagen hatte, eine Mehrzahl von strengen Briefen, also wohl auch unser I, vorausgegangen war. Allein gegen eine Zwischenreise nach I sprechen m. E. entscheidende Gründe: II, 1, 13 weist auf eine schriftliche Ankündigung des Besuches, also etwa auf den verlorenen Brief I, 5, 9, den vielleicht Timotheus zu übermitteln hatte; und I, 16, 5—7 klingt wie eine entschuldigende Abänderung eines früher kundgegebenen Reiseplanes oder vielmehr wie eine Entschuldigung der Hinausschiebung eines angekündigten Besuches II, 1, 15a; denn welchen Reiseplan Paulus mit jenem vorgehabten Besuche verbunden hatte, teilt er II, 1, 15bf deutlich zum ersten Male mit, also fällt zwischen I und II überhaupt keine Mitteilung eines abgeänderten Reiseplanes; ferner läfst I, 16, 10 vermuten, dafs Timotheus Auftrag hatte, in Korinth zu bleiben, dafs aber nunmehr sein Kommen nach Korinth fraglich wird (ἐάν). Das pafst alles gut zusammen, wenn Paulus bei Absendung des Timotheus den Plan II, 1, 15f hatte und mit ihm ein Zusammentreffen in Korinth verabredet hatte, aber nach Empfang des Gemeindebriefes den Plan I, 16, 6 fafste, statt nach Korinth zu gehen I schrieb (II, 2, 3f) und gleichzeitig dem Timotheus die Weisung zugehen liefs, in Mazedonien zu bleiben, weil die Sachlage in Korinth nunmehr eine andere war und Titus mit entsprechenden Instruktionen dorthin ging. Dann ist für eine Zwischenreise nach I kein Platz, sie war vor I und ihre Nichterwähnung in I erklärt sich zur Genüge daraus, dafs der verlorne Brief I, 5, 9 dazwischen liegt (gegen S. 355). Ein Zwischenbrief aber zwischen I und II ist für meine Auffassung entbehrlich, da II, 2, 3f und II, 7, 8. 12 sich gut auf I beziehen läfst; wenn man aber lieber will, kann man diese Stellen auf den Geleitsbrief des Titus beziehen, worin strenges Vorgehen gegen den Blutschänder eingeschärft gewesen sein müfste. Schäfer dagegen lehnt einen Zwischenbrief ab und bezieht II, 2, 3f auf II. dagegen II, 7, 8 auf I, endlich II, 7, 12 auf I und zugleich auf II! Wie kann aber „der Brief" (II, 7, 8), über dessen Aufnahme (S. 464) sich der Apostel soviel Sorge machte (II, 7, 5), I sein, wenn Paulus inzwischen persönlich in Korinth war? Bei Annahme einer Zwischenreise nach I scheint mir notwendige Konsequenz, bei II, 2, 3f und 7, 8. 12 an einen Zwischenbrief zu denken, der durch unliebsame Zwischenereignisse veranlafst und durch Titus überbracht wurde. Das καὶ II, 7, 12 scheint auch mir auf mündliche Mitteilungen hinzuweisen; aber Paulus machte sie nicht persönlich in Korinth, sondern durch die Überbringer von I oder durch Titus. II, 2, 5 scheint auf jüngste Vergangenheit zu gehen; ist also der Inzest gemeint (S. 390), so ist schwer zu verstehen, dafs lange Zwischenzeit mit einer Reise nach Korinth dazwischen liegen soll. Da Paulus den Titus in Troas „nicht fand" (II, 5, 12), also zu finden hoffte, scheint nicht er früher, als der Verabredung entsprach, Ephesus verlassen zu haben, vielmehr Titus länger, als Paulus annahm, in Achaja geblieben zu sein. Die Apg sagt auch nicht, dafs der Aufstand, den Demetrius anstiftete, die Abreise des Paulus veranlafst habe, vielmehr stand die Absicht, abzureisen, laut 19, 21f schon fest (gegen S. 356). Die Vorgeschichte von II völlig klarzustellen, wird nie gelingen, aber die neue Kombination des Verf.s halte ich für wenig geeignet, die Dunkelheiten aufzuhellen. Dabei vermisse ich insbesondere einen Versuch, ein anschauliches Bild von der paulusfeindlichen Agitation zu geben. II, 11, 4 wird als dreigliedriger Vordersatz ohne Nachsatz gedeutet: „Wenn freilich .. ihr schön ertraget", sc. dann fürchte ich mit Grund,

daſs ihr werdet getäuscht und verführt werden. Aber dann wären die drei Glieder des Vordersatzes recht ungleich aufgebaut und das folgende γάρ nicht erklärt. M. E. ist „ihr ertragt bzw. ertrüget“ V. 4 ebenso Hauptsatz wie 19 f, der Bedingungssatz ist wegen des unmöglichen Inhalts ein irrealer und der Nachsatz kennzeichnet die Willfährigkeit gegen die fremden Agitatoren. V. 4 ist neue Begründung der Bitte und des Vertrauens V. 1 und zugleich Erläuterung zu V. 3 und will sagen: „Denn wenn, was ja freilich unmöglich ist, ... ihr würdet es schön ertragen; wenn dagegen ich zu dem Zweck, euch gegen Verführung zu schützen, genötigt bin, mich zu rühmen, so darf ich wohl erwarten, daſs ihr auch mich ein wenig ertraget.“ Mir scheint, V. 2—20 ist fortgesetzte Entschuldigung des aufgezwungenen Selbstrühmens, das endlich mit V. 21 beginnt. — „Den Dorn für das Fleisch“ II, 12, 7 faſst Verf. nicht als äuſseres oder körperliches Leiden auf, sondern als Regungen der Begierlichkeit im weitesten Sinne; aber dürfen wir nicht in V. 10 eine Umschreibung erkennen und an alle natürlichen Hemmungen denken, die seitens der physischen und sittlichen eigenen Armseligkeit wie auch seitens der Aufsenwelt dem übernatürlichen apostolischen Wollen und Streben des Paulus fort und fort in den Weg traten, speziell an das schmerzlich empfundene Miſsverhältnis des physischen Könnens gegenüber dem gottbegeisterten Wollen?

Diese kritische Besprechung mancher Auffassungen des Verf.s soll Zeugnis geben, wie sehr ich seinen Kommentar hoch schätze, weil der dogmatische und ethische Gehalt der Apostelworte so lichtvoll und wissenschaftlich dargelegt wird; die Beigabe eines Sachregisters zu jedem Bande, im vierten zu den vier ersten Bänden, würde die aufserordentliche Reichhaltigkeit und praktische Verwertbarkeit dieser Bibelexegese offenbar machen und dieses Bibelwerk weiteren theologischen Kreisen besser empfehlen.

In drucktechnischer Hinsicht finden sich aufser Druckversehen einige oft wiederkehrende Anstöſse wie das übergroſse Aleph, das ständige „Roem.“ statt Röm.; die Übersetzung wünschte ich in kräftigerer Schrift (vgl. die Typen bei Schmiedel); auf jeder Doppelseite sollte oben oder neben notiert sein, welcher Vers erklärt wird.

Möge dem Verf. vergönnt sein, das verdienstvolle Werk in rascher Folge zu Ende zu führen!

Würzburg. Valentin Weber.

---

# Bibliographische Notizen

(hauptsächlich über das erste Halbjahr **1904**. Diese Jahreszahl sowie das Format $8^0$ sind weggelassen).

## C. Das Neue Testament.

### a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

*Schaefer, A., Die gegenwärtige Aufgabe der „Einleitung“ in das NT und die Wege zu ihrer Lösung I* (Straſsb. Diözesanbl. 1904, 119—128).

*Souter, A., Some thoughts on the Study of the Greek New Testament* (Exp IX 133—146): Fordert besseres Studium der Kulturverhältnisse in Griechenland und Kleinasien, genauere Kenntnis der griechischen Philosophie zwischen Aristoteles und Paulus; empfiehlt den Gebrauch des Textus receptus oder Nestles Text für das erste Studium u. a.

**Clemen, C.**, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie* (IV u. 39. Gießen, Ricker. *M* —.80): Behandelt hauptsächlich ntl Probleme und berührt sich mit meinen Ausführungen oben S. 56—66. Die religionsgeschichtlichen Forschungen Gunkels (Taufe, Auferstehung), Pfleiderers, Heitmüllers (Abendmahl), sowie die Entlehnungen christlicher Ideen aus Mithrasdienst (Cumont, Dieterich) und hermetischen Religionen (Reitzenstein) werden abgelehnt oder auf ein sehr bescheidenes Maß reduziert. Zum Erweise der Abhängigkeit des Christentums fordert C. das Vorhandensein folgender drei — „eigentlich selbstverständlichen" — Bedingungen: „1. eine Anschauung darf sich aus den ursprünglich christlichen Ideen schlechterdings nicht erklären lassen; 2. sie muß in einer anderen Religion wirklich nachweisbar sein und 3. es muß sich verständlich machen lassen, wie sie aus dieser in das Christentum überging" (16).

**Gardner, P.**, *A historic View of the NT.* The Jowett Lectures delivered at the Passmore Edwards Settlement in London 1901 (XII u. 274. Ld., Black. 6*d*).

**Bowman, S. L.**, *Historical Evidence of the NT. An inductive study in Christian evidences* (2 u. 372. Cincinnati, Jennings & Pye. $ 4).

**Funcke, R. E.**, *Die historischen Grundlagen des Christentums. Die Evangeliendichtungen. Die Irrtümer und Widersprüche des Apostels Paulus und des Hebräerbriefes. Jesus kein „Davidssohn". Untersuchungen und Ergebnisse der Laienwelt dargeboten. Mit vollständigem Quellennachweise und ausführlichem Register* (XII u. 282. Lp., Schimmelwitz. *M* 4.—): Schon im Titel, der die Hauptthesen des Buches wiedergibt, offenbart sich der nackte und krasse Rationalismus, der die Ausführungen beherrscht. Nicht umsonst werden die alten Christusleugner (Lukian, Celsus u. a.) ausführlich behandelt. In den sibyllinischen Weissagungen erblickt F. das Milieu, aus dem das Urchristentum entstand. In den Evv sieht er nur Legendenbildung, Sage, heidnische Entlehnungen und Widersprüche. Auch Paulus habe daran Anteil, indem er z. B. die erste Sünde gar nicht als das erkannt habe, was sie ist, nämlich eine unnatürliche Geschlechtssünde des Adam und der Eva. Er hat Anteil daran, daß durch das Christentum die abendländische Welt verjüdelt worden ist. Der Opfertod eines Menschen für die Sünde aller ist etwas Gott Unwürdiges etc.

**Moore, E. C.**, *The NT in the Christian Church:* eight lectures (12°. 12 u. 367. N. Y., Macmillan. $ 1.50): ExpT XV 421f: „We believe that there is no other book in English which will so readily and so fairly answer just the question, Who gave the NT its authority."

*Gregory, D. S., Outline View of the Bible as God's Revelation of Redemption.* Part II: NT (BStdt N. S. I 108—117): Summarischer Überblick über alle ntl Bücher unter dem angegebenen Gesichtspunkt.

*Joüon, P., Le critérium de l'inspiration pour les livres du NT* (Études XCVIII 80—91): Dasselbe besteht im direkten oder indirekten apostolischen Ursprung.

**Hetzenauer, M.**, *Novum Testamentum graece.* Edit. altera emend. 2 Bde (XVI u. 300, IV u. 368. Innsbruck, Wagner. *M* 3.50): Legt den griechischen Text seiner früheren griechisch-lateinischen Ausgabe (1896/98) gesondert vor. Verweisungen auf Parallelstellen, sowie Hervorhebung der Zitate durch besondern Druck sind hier unterlassen. Hingegen zeichnet sich die Ausgabe gegenüber der Brandscheids durch größere Freiheit gegenüber dem Vulgatatexte aus. Die textkritischen Notizen am Rande sowie in Fußnoten, zu denen noch eine appendix critica kommt, beschränken sich auf die wichtigeren Varianten. Den auch hier wieder unternommenen Versuch (II 363—366), das Comma Johanneum als Bestandteil des griechischen Textes zu verteidigen, halte ich für einen vergeblichen. Als Korrekturen, die mir gelegentlich aufgefallen sind, notiere ich: 1 Kor 1, 31 καυχώμενος; 7, 5 streiche das Komma nach προσευχῇ; 7, 17 ist kein neuer Absatz zu beginnen; 10, 9 ist τὸν κύριον die besser

bezeugte Lesart; 2 Kor 12, 14 ist die Aufnahme von ὑμῶν und 12, 15 die von καὶ nach εἰ textkritisch nicht genügend gestützt; umgekehrt mufs 12, 7 das διὸ im Texte belassen und καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων zum Vorausgehenden genommen werden.

**Nestle, E.,** *A New Greek Testament. Text with critical apparatus* (18°. 668. Brit. and For. Bible Soc. 3*s* 6*d*).

*Bible. New Testament. The Greek Testament with a critically revised Text: a digest of various readings; margin. refer. to verbal and idiomatic usage; proleg., comment.* 4 vols (2864. N. Y. 1903, Longmans, Green & Co. $ 18.—).

***Nestle, E.,*** *The present greek Testaments of the Clarendon Press, Oxford* (JthSt V 274—279): Übt an zwei Ausgaben des NT, dem Lloyd's Greek Test. und dem Mill's Greek Testament, Kritik. ***W. S<anday>*** knüpft 279 f daran einige Bemerkungen. ***Nestle*** repliziert 461 f: *Clarendon Press greek Testaments.*

***Nestle, E.,*** *Contributions to the Greek Testament* (ExpT XV 370—373): Über die Schreibung von Κύριος und κύριος und über die neuen Ausgaben des NT durch die britische Bibelgesellschaft.

***Nestle, E.,*** *The shortest Vers in the Bible* (ExpT XV 239): Lk 20, 30: καὶ ὁ δεύτερος.

***Nestle, E.,*** *Quotation Marks in the NT* (ExpT XV 237): Wünscht gröfsere Korrektheit in diesem Punkte bei den englischen Bibelausgaben und macht auf ein Papyrusfragment aufmerksam, das Zitationszeichen am Rande enthält.

**Blass, Fr.,** *Über die Textkritik im NT.* Ein Vortrag gehalten auf der theol. Konferenz in Eisenach am 25. Mai 1904 (40. Lp., Deichert. *M* —.80): Im ganzen eine Darlegung von B.s durch seine Editorentätigkeit schon bekannten textkritischen Prinzipien. Der Zustand der Texte der einzelnen ntl Schriften wird geschildert, zu Jo 1, 12 f, Mt 1, 16, Apg 20, 28, 1 Kor 5, 9, Gal 5, 7 eine abweichende Lesart proponiert und gegen die Bevorzugung der Hss gegenüber den Versionen und patristischen Zitaten, sowie auch gegen die Entscheidung nach der lectio difficilior Stellung genommen. „Man soll vor der Bibel Respekt haben, aber nicht vor den Abschreibern."

***Wright, G. F.,*** *The substantiating Witness of textual Criticism* (BStdt N. S. I 24—27): Macht auf die Übereinstimmung der ntl Texteszeugen in allen wesentlichen Punkten aufmerksam.

***Lake, K.,*** *The Influence of Textual Criticism on the Exegesis of the NT* (27. Oxford, Parker. 1*s*): Ein Referat über diese Antrittsvorlesung des an die Universität Leiden berufenen englischen Gelehrten in ExpT XV 293—295. Speziell werden Mt 28, 19 und Jo 3, 5 besprochen.

***James, M. R.,*** *The Scribe of the Leicester Codex* (JthSt V 445—447): Ist identisch mit dem eines Leidener Ms (Voss. graec. 56), worin er seinen Namen Emmanuel von Konstantinopel und das Datum 1468 nennt. Beigabe eines Faksimile.

**Zomarides, E.,** *Die Dumbasche Evv-Hs vom Jahre 1226* (28 mit 2 Lichtdrucktafeln. Lp., Dörfeling & Franke. *M* 2.—): Ediert sämtliche Beigaben (Epigramme, Stichen usw.) dieser im Besitze von Nik. Theod. Dumba befindlichen Hs, welche aus Melitene (= Malatia) stammt.

***Bonus, A.,*** *The Turin Fire* (ExpT XV 287 f): Cod. Bobbiensis k ist nicht mitverbrannt, aber mehr als die Hälfte der ntl Hss ist zu Grunde gegangen.

***Moulton, J. H.,*** *Characteristics of New Testament Greek* (Exp IX 67—75 215—225 310—320 359—368 461—472): Notizen über seine sprachgeschichtliche Stellung (Einfluſs der LXX) und formalen und syntaktischen Eigentümlichkeiten.

***Loosley, E. G.,*** Τὰ ἴδια (ExpT XV 381): Wünscht deutlichere (englische) Übersetzungen des Begriffes.

***Löwen, G. M.,*** *Johannes Baptista Jonas* (Übersetzer des NT ins Hebräische) (Nathanael XIX 5).

*Goodspeed, E. J., An ethiopic Ms of John's Gospel* (AmJsemL XX 182—185): Beschreibung des Ms Nr 83867 der Newberry Library in Chicago. Jo 1 vergleicht G. mit Platts Text. G.

*Crum, W. E., Two Coptic Papyri from Antinoe* (PSbA XXVI 174—178): Von Gazets Ausgrabungen 1902: 1) 12 Fragmente, jeder koptischen Zeile folgt eine griechische ἑρμηνεία (liturgischer Terminus); 6. Jahrh. Aus Jo 3; 9; 10; 12; 16; 17; 18; 21, je nur wenige Wörter; 2) Ein Blatt von 32—33 Zeilen auf jeder Seite; eine Homilie auf Judith oder Maria enthaltend. C. gibt die Übersetzung. G.

*Meillet, M. A., Observations sur la graphie de quelques anciens Mss de l'évangile arménien* (Jas S. X, t. II 487—507): Sieht in den Mss Nr 229, 363, 369, 260, 257 der Bibliothek des Klosters zu Etschmiadzin die alte echte Orthographie des Ev-Textes vertreten, die einer künftigen Ausgabe zu Grunde gelegt werden müfste. Erörtert statistisch: *եւ—ևս*, *ի* und *ու*, *ընկենուլ* nom. ag. — *աւգ*, *ով*, *չարչարել*, *եկեցես*. G.

**Weifs, B.,** *Das NT nach D. Mart. Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erklärung versehen.* 2 Bde (XX u. 566, 546. Lp., Hinrichs. *M* 10.—): Wo Luthers Text von dem von W. als richtig vermuteten griechischen Texte abweicht, ist er korrigiert. Hingegen sind Ungenauigkeiten u. ähnl. beibehalten und im Kommentar rektifiziert. Dieser Kommentar, den W. dem in kleinere Abschnitte zerlegten Texte folgen läfst, zeigt wieder W.s Meisterschaft in exakter Paraphrasierung der ntl Gedanken. Die langatmigen Perioden und Einschachtelungen, welche die Lektüre von W.s Anmerkungen seines griechischen NT sehr erschweren, sind hier im Interesse der Popularität vermieden.

**Arndt, A.,** S. J., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus.* Übers. und erklärt (IV u. 760. Regensb. 1903, Pustet. *M* 1.60).

**Broadus, J. A.,** *A Synopsis of the Gospel in Greek in the Revised Version,* revised by *A. Th. Robertson* (XVII u. 290. N. Y. 1903, Armstrong).

**Ronneburger, M. E. E.,** *Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Hs Cg. 532 a. d. J. 1367.* Diss. (121. Greifswald 1903).

## b) Allgemeine ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

**Proctor, F. B.,** *Lost Article of the Creed: New Testament Teaching on Condition of the Dead* (286. Ld., Simpkin. 5 *s*).

**Ekmann, E. J.,** *Evangelii fullhet och de ändlösa straffen.* Bibliska studien (280. Stockholm, Johnson. *Kr* 2.50).

*Bähler, L. H. A., Jets over oud-christelijke belijdenissen in het NT* (Th. Studiën II [1903] 119—138).

*Maréchaux, B., Les miracles de l'évangile et les faits hypnotiques* (Rev. du monde invisible; daraus in Rivista delle riviste II 129—139): Unmöglichkeit der hypnotischen oder magischen Erklärung der Wunder.

*Holtzmann, H., Sakramentliches im NT* (Arch. für Religionswissenschaft VII 58—69): Will hauptsächlich an Taufe und Abendmahl nachweisen, „dafs das junge Christentum in eine mit Mysteriendunst gesättigte Atmosphäre eingetreten ist, um sofort in der Umbildung gewisser symbolischer Gemeindebräuche zu Sakramenten dieser Beeinflussung zu unterliegen.

*Weifs, J., Heitmüller „Im Namen Jesu"* (Th. Rundsch. VII 185—197): Anerkennende Rezension dieses Buches.

*Zahn, Th., Missionary Methods in the Times of the Apostles* (Exp VII 387—400, VIII 73—80 227—240): Unter Hinweis auf Jesu Mahnung bei Mt 10, 16 wird dargetan, dafs in den ältesten Zeiten ein eigentliches Missionssystem nicht nötig war, weiterhin, wie Paulus judenchristliche Missionäre bekämpfen mufste, deren Agitation immer mächtiger wurde (Pseudo-

klementinen). Paulus selbst benutzte, nachdem er sich während der ruhigen Jahre in Tarsus (auch durch Bekanntwerden mit hellenischer Literatur) vorbereitet hatte, bewufsterweise immer die Synagogalversammlungen, um von der Judenmission zur Heidenmission übergehen zu können.

*Jülicher, A., Otto Pfleiderers Urchristentum* (PrM VIII 128—140): Setzt an dem Buche seines Lehrers, das er sehr preist, aus 1. dafs das Urchristentum zu sehr aus den damaligen Zeitbedingungen herausgerechnet ist, und 2. dafs eine Aufwärtsentwicklung des Urchristentums angenommen ist.

**Kalthoff, A.**, *Die Entstehung des Christentums.* Neue Beiträge zum Christusproblem (IV u. 155. Lp., Diederichs. *M* 3.—): Will in rationalistischer Weise die Entstehung des Christentums ohne die Annahme eines Religionsstifters erklären.

**Geffken, J.**, *Aus der Werdezeit des Christentums.* Studien und Charakteristiken (Aus Natur u. Geisteswelt 54: VI u. 135. Lp., Teubner. *M* 1.—): Behandelt im wesentlichen die Epoche des 2. Jahrhunderts.

*Goblet d'Alviella, Syllabus d'un cours sur les origines du christianisme d'après l'exégèse contemporaine* (Rev. de l'hist. des religions XLVIII [1903] 295—337): Sechs Auszüge von Vorlesungen in modern kritischer Richtung: 1. L'exégèse chrétienne; méthodes et sources; 2. La „bonne nouvelle" chez les juifs; 3. La rupture avec le judaïsme; 4. La pénétration du christianisme dans le monde antique; 5. L'hellénisation du christianisme; 6. La romanisation du christianisme.

**Shahan, T. J.**, *The beginnings of Christianity* (3 u. 445. N. Y. 1903, Benziger Bros. $ 2.—).

*Veldhuizen, A. van, De crisis in de gemeente van Korinthe op het einde der eerste eeuw* (Th. Studiën 1904, 1—22).

*René* (de Nantes), *Les commencements de l'église d'Ephèse* (Étud. franciscaines 1904 févr., 123—137).

**Bruders, H.**, S. J., *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IV 1 und 2: XVI u. 405 mit einer Karte. Mainz, Kirchheim. *M* 15.—): Hier interessieren bes. B.s Bemerkungen zur Entstehung christlicher termini wie εὐχαριστεῖν, χειροτονεῖν, διάκονος, ἀπόστολος (7—28), die Charakterisierungen von 1 und 2 Kor, Gal und Pastoralbriefen (33—40). Aus den Kor-Briefen folgert B.: „Ansässige und wandernde Apostelgehilfen haben noch keine Klassennamen, sie sind mit Rufnamen aufgeführt, ihre Tätigkeit entbehrt noch der technischen Bezeichnung" (S. VIII). Trotzdem begründet die Sendung von Gott bereits bei Paulus und in den Evangelien einen amtlichen Charakter (Sendungsreihen: Gott Vater, Christus, Apostel, Apostelschüler, ansässige Vorsteher). Weiterhin verfolgt B. die Amtsstufen in der apostolischen Zeit (aufser Aposteln und Diakonen: ποιμένες, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι wahrscheinlich = ein Bischof und mehrere Priester im späteren Sinne) und gewinnt durch Vergleichung der Amtstätigkeit der ansässigen Vorsteher mit der kurzen Wirksamkeit der Wanderprediger und Geistbegabten weitere Entwicklungsmomente. Unter den sehr umfangreichen Anhängen finden sich eine Biographie Pauli und die Lebensskizzen der bei vorliegendem Thema in Betracht kommenden Personen nebst den auf sie bezüglichen Texten (griechisch und deutsch), weiterhin eine protestantische und katholische Ansätze vergleichende Datenliste von kanonischen und aufserkanonischen Schriften, sowie eine chronologische Übersicht der Ereignisse von 30 bis 67, und endlich ein ausführliches Lexikon der hierher gehörigen Begriffe (z. B. ἀποστέλλω (sic), λειτουργεῖν, προφητεύειν, χάρισμα usw.). Liegt der Schwerpunkt der Ausführungen B.s auch in der nachapostolischen Zeit (nach ihm nach 67) und wird insbesondere aus dem 1. Klemensbriefe, von dem auch eine vollständige Übersetzung gegeben ist, das wichtigste Material gewonnen, so wird doch auch der ntl Exeget

manche wichtige und feine Bemerkung B.s Buche entnehmen und namentlich aus dem statistischen Talente des Verf. gern Nutzen ziehen.

**Ahlberg, J. A.,** *Apostlar, profeter och lärare.* En historisk studie i den äldsta kyrkans organisation. I. Apostlar (184. Lund 1903, Akt. Stanska Centraltrock. *Kr.* 2).

**Andersen, A.,** *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (IV u. 95. Gießen, Ricker. *M* 1.80): Ein vermehrter Abdruck des BZ I 204 notierten Aufsatzes, dessen rationalistische Auffassungen auch hier vertreten werden (σῶμα Χριστοῦ in 1 Kor 11 = Gemeinde usw.). Die Entwicklungsstadien bei A. lauten: „1. Essen des Brotes; 2. Essen des Fleisches Christi (Justin); 3. Opfern des Fleisches Christi (Cyprian). Das sacramentum aber sacrificii dominici trägt in sich alle Keime der späteren Meßopfertheorie".

*Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum* (ZntW V 89—120): Verfolgt die Entwicklung bis Irenäus. Manches, worauf Jesus den Hauptakzent gelegt hatte, so Brotbrechung („als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes") und Ausgießung des Kelches sind verschwunden, andere Vorstellungsweisen an die Stelle getreten. Aus einem alltäglichen häuslichen Gebrauch war eine streng gottesdienstliche Handlung geworden usw.

**Goetz, K. G.,** *Die Abendmahlfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (VIII u. 311. Lp., Hinrichs. *M* 9.—): Behandelt die Auffassungen des Mittelalters, der Reformation und der neuesten Zeit. Für G. steht fest, daß Jesus lediglich eine „Gleichnishandlung" vorgenommen hat, die Paulus mit „rabbinischer Auslegekunst" realistisch umgedeutet hat.

*Gillis, J. M., The Christian Agape* (Cath. Univ. Bull 1903, 465—508).

*Batiffol, P., La controverse sur l'Agape* (Bull. de litt. eccl. 1904, 185—206): Überblick über die neueren Forschungen von Funk, Leclerq, Gillis, Ladeuze, Keating, Ermoni. Tert. Apol. 39, dessen „Symbolismus" und „Ironie" verkannt werde, wird auch hier hauptsächlich besprochen.

**Caraccio, M.,** *Erode I. re degli ebrei* (16°. 153. Padova 1903, A. Draghi. *L* 2.50).

*Waitz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur* (ZntW V 241—250): Untersucht das Simonbild der Geschichte (Zusammentreffen mit Petrus historisch) und verfolgt dann die sagenhafte Ausschmückung in Syrien-Samarien (Simon wird Gott), die gnostische Spiritualisierung und die alexandrinische Auffassung.

*Sauter, M., L'idée messianique au temps de Jésus-Christ* (Rev. Aug. Jahrg. III 146—156): Schildert die pharisäische Entstellung des atl Messiasbegriffes.

**Felder, H.,** O. Cap., *Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi.* Ein Vortrag (30. Stans 1903, v. Matt. *M* —.50).

**Güdemann, M.,** *Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung* (49. Breslau 1903, Koebner. *M* 1.—).

**Herford, T.,** *Christianity, in Talmud and Midrash* (449. Ld. 1903, Williams. 18 *s*): Gibt die Texte im Original und in Übersetzung wieder, welche von Jesus und den Minim = Judenchristen und andern Häretikern handeln (nach Rb N. S. I 307). G.

**Klausner, J.,** *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt.* Dissert. Heidelberg 1903 (V u. 119. Krakau).

**Paulus, A.,** *Les Juifs et le Messie.* Collection Science et Religion (12°. P., Bloud).

**Ebstein, W.,** *Die Medizin im NT und im Talmud* (VII u. 338. Stuttgart 1903, Enke. *M* 8.—): 1901 erschien: „Die Medizin im AT." Er redet von der Schätzung der Ärzte, von der Geburtshilfe, von den Anschauungen über Ansteckung, von den kosmetischen Mitteln, von künstlichen Gliedmaßen und von Operationen.

*Dressaire, L., Recherches topographiques sur la voie douloureuse* (Echos d'Orient 1903 nov., 366—375).

*Ghazaui, Issa, „La Terra santa." Dalle memorie di un orientale* (Rivista delle riviste II 81—87): „Colla descrizione dei costumi di Betlem e Nazareth (z. B. Behandlung eines neugebornen Kindes) s' illustrano alcune pagine dell' Evangelo."

*Wilson, C. W., Golgatha and the Holy Sepulchre* (PEF XXXVI 26—41): Schluſs der BZ I 416 genannten Aufsätze. Macht noch andere Forscher namhaft, die die traditionellen heiligen Stätten für unecht halten.

*Quénard, G., La basilique du Saint-Sépulcre* (Échos d'Orient 1903 nov., 354—366).

**Barnabé d'Alsace**, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* (XX u. 302. Jerusalem 1903): Verteidigung der Jerusalem-Tradition gegen die ephesinische.

*Guyo, L., Le tombeau de la Sainte Vierge d'après un livre récent* (Rev. August. III 585—599): Referat und Zustimmung zum vorgenannten Buche.

*Bernadin, V., Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* (Ét. francisc. 1904, 301—317).

*Lagrange, M.-J., Le lieu du martyre de saint Étienne* (Rb N. S. I 465—474): Auseinandersetzungen mit dem Franziskaner P. Barnabé d'Alsace.

### c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

**Zahn, Th.**, *Grundrifs der Geschichte des ntl Kanons.* Eine Ergänzung zu der Einleitung in das NT. 2., vermehrte u. vielfach verbesserte Aufl. (IV u. 92. Lp., Deichert. *M* 2.10): Die Hauptergebnisse dieser verdienstvollen Übersicht sind dieselben wie in der 1. Auflage: Um 170—220 bestanden Verschiedenheiten und Schwankungen in Bezug auf Hebr, Jak, 2 Petr, Apk des Petrus, Didache, Barnabasbrief, 1 und 2 Clemens, Paulusakten und Pastor Hermae (26). Von da verfolgt Z. die Spuren des Kanons aufwärts (Marcion, Valentinianer und Justin) und findet, dafs „schon geraume Zeit vor 140 im ganzen Umkreis der katholischen Kirche die Sammlung der 4 Evv und diejenige der 13 Paulusbriefe neben den Schriften des AT gelesen wurden und dafs noch mehrere andere Schriften, wie Apk, Apg, in einigen Teilen der Kirche wohl auch Hebr, 1 Petr, Jak und Briefe des Jo, und vielleicht sogar die Apostellehre der gleichen Ehre gewürdigt wurden" (35). Der Grundstock des NT, das Corpus der 13 Paulusbriefe wie das „vierfaltige" Ev waren schon 80—110 entstanden (41). Aus der Zeit nach 200 behandelt Z. Origenes und seine Schule, das anfängliche NT der Syrer und dessen Fortbildung, Lucianus und Eusebius, Athanasius, die Weiterentwicklung im griechischen Orient bis zur Zeit Justinians, die Angleichung des Okzidents. Unter den Textbeilagen bietet als neue Zugabe diese 2. Auflage eine Ausgabe der einschlägigen Partien aus dem 39. Festbrief des Athanasius vom J. 367.

**Holtzmann, H.**, *Die Entstehung des NT.* Vortrag gehalten in der Nicolaikirche zu Strafsburg (22. Strafsb., van Hauten. *M* —.50): Den ntl Autoren lag der Gedanke, eine Schrift von kanonischer Geltung zu schreiben, völlig fern; aber das Vorbild des AT wirkte. Das erste waren die 4 Evv. Nachdem Marcions Kanon 10 paulinische Briefe enthielt, nahm auch die katholische Kirche die paulinischen Briefe auf und als Brücke zwischen ihnen und den Evv die Apg. Der Vermittler zwischen Morgen- und Abendland war Athanasius. Römische Bischöfe waren an der Abgrenzung des Kanons tätig.

**Weifs, B.**, *Entstehungsgeschichte des NT* (20. Lp., Hinrichs. *M* —.20): Erweiterter Einzeldruck aus W.s deutschem NT.

*Polidori, E., Concetti cattolici e razionalistici sull' origine del NT* (Civ. catt. LV, I 73—81): Wendet sich gegen den BZ I 416 notierten und in die kathol. Str mit Beifall aufgenommenen Aufsatz Harnacks.

*Burkitt, F. C., The Early Church and the Synoptic Gospels* (JthSt V 330—342): Bespricht die positiven und negativen Qualitäten der drei ersten nachchristlichen Generationen (30—120 n. Chr.), welche sie als Fortführer der Traditionen über Christus geeigenschaftet sein liefsen. Für die Stellung der folgenden Generationen zu den Evv wird Justin als Repräsentant genommen. Die Aufnahme des Mk-Ev in den Kanon wird als besonders glücklicher Zufall gepriesen.

*Drews, P., Untersuchungen zur Didache* (ZntW V 53—79): 1. Die Verwandtschaft zwischen Did. und paulinischen Briefen (Röm 1, 24 ff, Kol 3, 5 ff, Eph 4, 1 ff) ist nicht auf Benutzung der letzteren durch die erstere zurückzuführen (was allerdings mehr vorausgesetzt als bewiesen wird), sondern auf beiderseitige Benutzung eines jüdischen Katechismus: die beiden Wege. 2. ἐντολή Did. 1, 5 und 13, 5 und 7 bedeutet eine Gebotssammlung des Herrn. 3. Mk und jüdische Ur-Didache benutzten eine kleine jüdische Apk; dieselbe hat der Verf. der Did. unter reichlicher Benutzung von Mt christianisiert. 4. Did. 9 und 10 schildern wie Did. 14 ein „Herrnmahl", doch mehr ein privates und inoffizielles.

*Wurm, A., Cerinth — ein Gnostiker oder Judaist* (ThQ LXXXVI 20—38): Nicht Irenäus, der C. für einen Gnostiker hält und im Jo-Ev Bekämpfung dieses Gnostizismus erblickt, sondern Epiphanius, der auf Grund einer alten Quelle den C. für einen Judaisten hält, berichtet das Wahre.

**Gutjahr, F. S.,** *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Ev aufs neue untersucht.* Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz aus Anlafs der Jahresfeier am 15. Nov. 1903 (VII u. 198. Graz, Leuschner & Lubensky. *M* 5.—): In eingehender und gründlicher Auseinandersetzung mit der neueren Literatur (Kreyenbühl, Harnack, Zahn, Corssen u. a.) wird die Glaubwürdigkeit des Irenäus verteidigt. Irenäus hatte Mittelquellen, darunter Papias und Polykarp; beide waren Schüler des Apostels Jo in Kleinasien und kannten das 4. Ev als von diesem herrührend. Im papianischen Zeugnis über den Presbyter Johannes ist dieser als persönlicher Lehrer des Papias nebst Aristion nochmals angeführt worden. Die Lesart συνέκρινον wird empfohlen. Die Harnacksche Chronologie des Irenäus lehnt G. ab. Ir. könne sehr wohl 125—130 geboren sein und seine Begegnung mit Florin 140—145 stattgefunden haben. Sicher war er längere Zeit Schüler des Polykarp.

*Mercati, G., Un frammento delle ipotiposi di Clemente Alessandrine* (Studi e testi XII 3—15): Dasselbe ist in Vat. 354 (= Evv-Cod. S) als Randscholion zu Mt 8, 2 enthalten und bringt die Kunde, dafs gemäfs einer παράδοσις die jüdischen Priester an bestimmten Tagen den Aussatz zu heilen versuchten und im Falle des Unvermögens auf den Messias hinwiesen. M. vermutet eine apokryphe, ziemlich wörtlich wiedergegebene Quelle, die auch zugleich der Anlafs für die abendländische textkritische Änderung des αὐτοῖς in ὑμῖν nach εἰς μαρτύριον gewesen sei. Das Apokryphon müsse also vor 150 existiert haben. Auch der Befehl zum Reinigungsopfer habe im Apokryphon (das Mt-Ev der Ebjoniten?) und im Evv-Text des Clemens(?) gefehlt. — Von den übrigen Randscholien des Vat. werden die interessanteren ediert.

*Riggenbach, E., Matth 28, 19 bei Origenes* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. VIII 107—109): Zwei Zitate im Jo-Kommentar (edid. Preuschen 547 und 512), wo Mt 28, 19 in der herkömmlichen Gestalt zitiert wird.

**Achelis, H.,** und **Flemming, J.,** *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt.* (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. II. Buch) (TU, N. F. X 2. VIII u. 388. Lp., Hinrichs. *M* 12.50): Der sehr begrüfsenswerten deutschen Übersetzung Flemmings hat Achelis u. a. auch

eine Abhandlung über das NT der Didaskalie beigegeben (318—354), die hier vor allem interessiert. Er untersucht den ntl Kanon der Didaskalie an der Hand direkter Zitate aus den ntl Schriften und gelangt zu dem Resultate, dafs „an unserem NT nur die kleineren katholischen Briefe zu fehlen scheinen“ (324). Dafs aber gerade hier ein argumentum e silentio sehr wenig beweiskräftig ist, hätte von A. bei der sonst sehr vorsichtigen Art seiner Beweisführung noch mehr betont werden sollen. Wenn umgekehrt A. konstatieren kann, dafs das Petrus- und das Hebräerevangelium (bei letzterem ist auch A. zweifelhaft; er glaubt, die Beziehung auf die Perikope der Ehebrecherin sei ihm entlehnt) und die Acta Petri und Pauli benützt seien und keine „Demarkationslinie“ zwischen kanonischen Schriften und Apokryphen gezogen sei, so ist doch zu bedenken, dafs ein solches Verfahren dem Verfasser der Didaskalie der 12 Apostel, also eines neuen Apokryphons, a priori nicht zugetraut werden darf. Sehr dankenswert ist dann die Zusammenstellung der evangelischen Zitate, deren Text nicht genau mit dem der Evv zusammenstimmt — wiederholt handelt es sich um gemischte Zitate — oder die direkte Agrapha sind. Wie das ganze Werk von den Kirchenhistorikern, so wird dieser Abschnitt von den ntl Exegeten dankbarst aufgenommen werden.

*Mercati, G., Varia sacra I: I. Anonymi Chiliastae in Mt fragmenta* (Studi e Testi XI. Roma 1903, tipogr. Vat.): Sie stehen im Ambr. J 101 sup. und exegesieren Verse aus Mt 24, 13 und 26. Möglicherweise ist Viktorinus von Pettau der Autor. Vgl. Diekamp in ThR II 476f.

*Turner, C. H., An exegetical Fragment of the third Century* (JthSt V 218—241): Ediert die gleichen Fragmente wie Mercati, die möglicherweise eine Übersetzung eines griechischen Originals seien, und hält auch die Autorschaft Viktorins, der vielleicht ältere Quellen bearbeitet, für wahrscheinlich.

*Denk, J., Der Angelus templi bei Pseudo-Cyprian* (Archiv f. lat. Lexikogr. XIII 474): Äufsert die Vermutung, dafs der beim Tode des Herrn aus dem Tempel fliehende (gute) Engel, von dem bei Ps.-Cypr. adv. Iudaeos und im Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers die Rede ist, als Parallele zu dem beim Kommen des Antichrist in den Tempel einziehenden „angelus refuga“ (Viktorinus von Pettau zur Apk; der Ausdruck auch in den Tract. Orig. 18 p. 194, 13 B) gedacht sei und aus Viktorin (unmöglich, wenn Adv. Iud. von Novatian: vgl. Harnack, Chronologie II 402ff) oder aus dessen exegetischem Vorbilde Origenes herstamme. C. W.

*Zahn, Th., Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius* (NkZ XV 305—330 375—390): Tritt gegen die von v. Soden sehr zuversichtlich vorgetragene Identifikation mit Euthalius von Sulci (um 650—670) auf, da der Isagogiker um 330—390 gelebt haben mufs.

*Conybeare, F. C., The Date of Euthalius* (ZntW V 39—52): Die von H. v. Soden in die zweite Hälfte des 7. Jahrh. verlegte Lebenszeit des Euthalius, des Verfassers der Prologe zu den paulinischen Briefen, wird vor allem durch den Hinweis auf armenische Übersetzungen aus dem 5. Jahrh. widerlegt.

*Funk, F. X., Zum Opus imperfectum in Matthaeum* (ThQ LXXXVI 424—428): Das ganze 5. Jahrh. (vielleicht noch das 6.) ist als Entstehungszeit offen zu halten.

*Baumstark, A., Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten* (Schlufs) (Ochr 1902, 358—389): Vgl. BZ I 206. Über einen Kommentar zu Jo und Mk nach der Hs Brit. Mus. Add. 14,682, den Kommentar zu den Evv von Georgios Be'eltan Vat. Syr. 154 (davon eine eingehende Beschreibung), einen Vierevangelienkommentar von Dionysius bar Salîbî. Schliefst mit praktischen Anweisungen, wie methodisch an der Geschichte der syrischen Exegese etwa gearbeitet werden müfste. G.

**Bauer, W.,** *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche* (IV u. 80. Giefsen 1903, Ricker. *M* 1.80): Die Thekla-Akten werden nur bei Rabbulas anerkannt. Hebr wurde bei allen Syrern für kanonisch gehalten. Die Ostsyrer besafsen noch 3 Kor und 2 Phil und vielleicht einen Laodic. Die kath. Briefe fehlten den Ostsyrern. Apk bekannt, aber nicht kanonisch (nach ThLz 1904, 177ff). G.

*Baumstark, A., Ein syrisches Zitat des „Comma Iohanneum"* (Ochr 1902, 438—441): Deduziert aus einer Mefserklärung des Jakob von Edessa (Mus. Borg. 133 und 159 vorhanden) ein dem Text des Priscillian und der Vulg. ähnliches Zitat des Verses 1 Jo 5, 7 und will damit einen ganz unerwarteten morgenländischen (syrischen oder griechischen) Zeugen für den berühmten Text gewinnen. G.

**Hartung, K.,** *Ein Traktat zur Apk des Apost. Johannes in einer Pergamenths der Kgl. Bibl. in Bamberg.* Zum erstenmal veröffentlicht (VIII u. 22. Bamberg, Duckstein. *M* —.60).

**Schulte, E.,** *Untersuchung der Beziehungen der altenglischen Matthäusglosse im Rushworth-Manuscript zu dem latein. Text der Hs.* Diss. (30. Bonn 1903).

*Goldziher, J., Ntl Elemente in der Traditionslitteratur des Islam* (Ochr II 390—397): Eine Reihe von Aussprüchen des NT oder charakteristischen Redensarten haben sich als Muhammed und seinen Genossen angehörig in der religiösen Literatur des Islam eingebürgert. G. gibt hier in Ergänzung seiner „Muhammedanischen Studien 382—400: Hadith und NT" einige weitere Beispiele. G.

*Gabrieli, G., Rapporti tra il NT e l'Islamismo* (Bessarione ser. II, vol. VI, 78—86): Ntl Zitate usw. kommen öfters sozusagen als Plagiate in der moslimischen Literatur vor. Beispiele aus einschlägigen Schriften zusammengestellt. G.

*Bludau, A., Richard Simon und das Comma Johanneum (1. Joh. V, 7)* (Kath. 1904, 29—42 114—122): Bespricht die Bestreitung der Echtheit des C. J. durch den „Begründer der biblischen Isagogik" und die Angriffe, die er deshalb gefunden. „Die Beweisführung Simons war gewifs nicht vollständig, die Gründe aber, die er gegen die Echtheit anführt, verraten ein sicher abgewogenes Urteil und scharfsinnige Argumentation."

### d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

#### α) Allgemeines.

**Goguel, M.,** *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* (Thèse) (II u. 399. P., Fischbacher).

*Allen, J. C., The Gospels of Jesus and Paul* (Open Court 1904, 37—44): „These two gospels were separately derived, separately worked out; but they were brought into relations with each other through historical conditions, and finally have become merged together, because they are essentially harmonious and each has need of the other."

*Ramsay, W. M., Notes on the NT and the early Church* (ExpT XV 397—399): *From the fifth to the tenth hour:* Hält diese β-Lesart zu Apg 19, 9 inhaltlich für richtig (cf. Martial, Epigr. VII 5), doch nicht für ursprünglich. *The date of Polycarp's Martyrdom.*

*Burkitt, F. C., On Romans IX 5 and Mark XIV 61* (JthSt V 451—455): Nicht eine Doxologie, sondern eine Beteuerung des Gesagten ist in Rom 9, 5 (ähnlich wie 1, 25 und 2 Kor 11, 31) gegeben. Christus antwortete Mk 14, 61 auch erst auf die Anrufung des εὐλογητός.

#### β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

**Bacuez, L.,** et **Vigouroux,** *Manuel biblique, ou Cours d'Écriture Sainte. Nouveau Testament, 11e éd. T. III: Jesus Christ: Les Saints Évangiles* (18°. IX u. 707. P., Roger et Chernovicz).

*Gregory, D. S., The international Lessons in their Literary Setting* (BStdt N. S. I 37—45 95—101 157—164 213—217 301—305 385 f): Referate über Vorlesungen über das Leben Jesu und die Charakteristik der Evangelien in antikritischem Geiste.

**Schmidt, P. W.,** *Die Geschichte Jesu erläutert.* Mit 3 Karten von *K. Furrer* und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und einer Tafel in Lichtdruck (XII u. 423. Tüb. u. Lp., Mohr. *M* 7.—): Die Erläuterungen nehmen den gröfsten Teil (S. 187—414) ein und behandeln in modern kritischem Sinne die äufseren und inneren Zeugnisse, die Begriffe: Gottesreich, Messias und Menschensohn (gleichbedeutend), Gesetz, Gericht. Jesus ist 753 a. u. c. geboren u. 783 gestorben. — Das medizinische Gutachten konstatiert Erstickung als Todesursache Jesu und die Unmöglichkeit einer mehrstündigen Marter und einer Sprechfähigkeit.

**Maas, A. J.,** *The Life of Jesus Christ according to the Gospel History.* 4th ed. (34 u. 622 ill. maps. St Louis, Mo., Herder. $ 2).

**Farrar, F. W.,** *Life of Christ.* With a Memoir of the Author by the Very Rev. *W. Lefroy.* Containing over 300 illusts. (4°. 822. Ld. 1903, Cassell. 10*s* 6*d*): Vgl. BZ I 419.

*Hollmann, G., Leben und Lehre Jesu* (ThRundsch. VII 149—171 197—212 246—255): Überblick über die Literatur darüber aus den letzten drei Jahren.

**Barton, W.,** *Jesus of Nazareth.* The story of his life and the scenes of his ministry; with a chapter on the Christ of art (XXIII u. 558 ill. maps. Boston 1903, Pilgrim Press. $ 2.50).

**Davis, N. K.,** *The Story of the Nazarene.* An annotated paraphrase (428. Ld., Revell. 6*s*).

**M'Connell, S. D.,** *Christ* (242. Ld., Macmillan. 5*s*).

**Henderson, H. F.,** *Eye-Witnesses of Christ, and other Essays* (Ld., Stockwell. 2*s* 6*d*): ExpT XV 378: The subjects of his sermons are theological, ethical, or even mystical, as the case may be; but they are always practical. Now it is the fact of the Resurrection, now the cultivation of piety, now the command, „Be pitiful".

**Jehle, F.,** *Das Schriftzeugnis von Christi Person und Werk* (238. Stuttg., Ev. Gesellsch. *M* 1.50).

**Briggs, C. A.,** *New Light on the Life of Jesus* (210. Ld., Clark. 4*s* 6*d*).

**Bousset, W.,** *Was wissen wir von Jesus?* (79. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* 1.—): Ein Vortrag, in dem Kalthoffs Aufstellungen (Das Christusproblem, 2. Aufl. 1903, und Die Entstehung des Christentums, 1904, s. o.) im Sinne der modernen Evv-Kritik widerlegt werden. Für die von K. bestrittene Echtheit der hauptsächlichsten paulinischen Briefe und die Zweiquellentheorie wird eine Lanze eingelegt. Die Evv-Literatur hat palästinensische, nicht römische Verhältnisse (so K.) zur Voraussetzung. Trotz des Grundsatzes: „Wo man glaubt und verehrt, schaut man nicht mehr objektiv" (S. 54), und trotz der Ablehnung der eigentlichen Wunderberichte („Der Historiker kann kaum[!] anders als annehmen, dafs da, wo solche Wunder erzählt werden, Legende und nicht Geschichte vorliege" S. 55) stöfst man „unter der Schicht der Überlieferung, die aus dem Gemeindeglauben stammt, auf den Granit der historischen Wahrheit". Jüdischer Messianismus, griechische Philosophie, soziale Verhältnisse, Mysterienkulte u. a. sind nur Nebenfaktoren, nicht Hauptfaktoren in der Entstehung des Christentums.

**Kalthoff, A.,** *Was wissen wir von Jesus?* Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset in Göttingen (43. Schmargendorf, Verl. Renaissance. *M* —.50).

**Wernle, P.,** *Die Quellen des Lebens Jesu.* 1.—10. Taus. (Religionsgesch. Volksbücher für die deutsche christl. Gegenwart hrsgeg. von F. M. Schiele. I. Reihe, 1. Heft: 88. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40): Ist nach Stb II 420 „so subjektiv wie möglich" geschrieben. Jesus offenbare bei Jo „ein bis zur Herzlosigkeit und eisigen Kälte gesteigertes feindliches Gefühl".

**Batiffol, P.**, *Jesus et l'histoire.* 2e éd. (16°. 38. P., Lecoffre).

**Gaffre, L. A.**, *La contrefaçon du Christ.* Étude critique de la „Vie de Jésus" de Renan (12°. XIX u. 266. P., Lecoffre. *Fr* 3.—).

*Jeschuah, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes* (Jüdische Schriften von **M. de Jonge** V: 112. B., Schildbergen. *M* 2.—): Ein jüdisches Pamphlet, das sich z. B. die Gegenüberstellung leistet: Jeschuah, ein jüdischer Mensch, sein jüdisches Temperaments- und Gefühlsleben. Gegensatz: Die kirchliche Karikatur. Die Temperamentlosigkeit des Kirchenjesus etc.

**Snowden, J. H.**, *Scenes and Sayings in Life of Christ* (372. Ld., Revell. 5 *s*).

**Oefele, v.**, *Das Horoskop der Empfängnis Christi mit den Evv verglichen* (Mitteilungen der Vorderasiat. Ges. VIII 6: III u. 15. B. 1903, Peiser. *M* —.15).

***Whately, A. R.***, *Doctrinal Significance of a miraculous Birth* (HJ II 380—383): Bemerkungen gegen Beeby's Aufsatz (s. ob. S. 208). ***Beeby's*** Replik: HJ II 592—596.

***Webster, W.***, *The Phrase „The Virgin-Birth of Our Lord"* (ExpT XV 331f): Macht auf die Vieldeutigkeit des vielgebrauchten Terminus aufmerksam.

***Nogara, J.***, *Les Mages à Bethléem et le massacre des innocents* (Scuola catt. 1904 Jan.).

***Harper, J.***, *The Temptation in Matthew and Luke* (BStdt N. S. I 253f): Harmonisierung beider Berichte.

**Lincke, K. F. A.**, *Jesus in Kapernaum. Ein Versuch zur Erklärung des Mk-Ev* (VIII u. 44. Tüb., Mohr. *M* 1.—): Sieht in der Tätigkeit Jesu in der Schule von Kapernaum den im Mk-Ev noch z. T. kenntlichen Anfang des Christentums.

***Wünsche, A.***, *Jesu Konflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens seiner Schüler* (VB I 281—306): Untersucht den genannten Konflikt an der Hand der Mišna, der jerusalemischen und babylonischen Gemara. Im Mt-Ev findet er die treueste Wiedergabe der Disputation Jesu, die sich ganz in den rabbinischen Formen bewegt (ein Beweispunkt für die Mt-Hypothese). Zusammenstellung der analogen Bestimmungen (der Fall des Ährenausraufens findet sich nicht). Die Worte ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε beziehen sich nicht auf Jesu Persönlichkeit. Über die Handlungen, welche nach talmudischer Anschauung den Sabbath aufser Kraft setzen. G.

***Reinach, Th.***, *„Mon nom est légion"* (RÉj. 1903, 172—178): Will das Wunder daraus erklären, dafs die Soldaten der römischen Legionen in Palästina einen Eber als Abzeichen trugen. Der Dämon wollte sich nun in die römische Legion stürzen, um sie zu vernichten.

**Gorla, P.**, *La Samaritana del vangelo* (383. Milano, Scuola tip. Salesiana. *L* 3.—).

***Archinard***, *Le publicain Zachée* (Rev. chrét. 1903 déc. 409—420).

***Fryer, A. T.***, *The Purpose of the Transfiguration* (JthSt V 214—217): Christus hat sich durch die Anwesenheit des Moses und Elias in seinem Priester- und Prophetenamt geoffenbart.

***Rowe, G. St.***, *The Transfiguration* (ExpT XV 336): Hebt die Zeitbestimmung „nach 6 Tagen" besonders hervor und sieht in der Verklärung die teilweise Erfüllung der unmittelbar vorangehenden Verheifsung, den Messias in seinem Reiche noch sehen zu können.

***Schwartz, E.***, *Der verfluchte Feigenbaum* (ZntW V 80—84): Retouchiert Mk 11, 12 ff 20 21 u. Parall., sowie Mk 13, 28f so lange, bis er eine Volkslegende (αἴτιον) erhält, die an einen verdorrten Feigenbaum am Wege von Bethanien nach Jerusalem anknüpfte, ihn durch Jesu Verdikt vertrocknen liefs und von einem Wiederausschlagen die Ernte (Parusie) erwartete.

***Liese***, *Das Leiden Jesu Christi* (Kath. Seels. 1904, 56—62 147—155).

**de la Palma,** *Histoire de la passion de N.-S. Jésus-Christ.* traduit de l'espagnol par *A. Gaveau.* Nouv. éd. (12⁰. XXXI u. 452. P., Lecoffre. *Fr* 3.—): De la Palma S. J. († 1641) verfolgte durchweg erbauliche Zwecke.

*Kirchbach, W., Die Abendmahlworte Jesu* (Nord u. Süd. Jahrg. XXVII [1903], Bd CIV 216—225): Betrachtet Brot und Wein als Sinnbild der Einheit des Bundes Jesu.

**Abbott, E. A.,** *Paradosis; or „In the Night, in which He was(?) betrayed"* (XXIII u. 216. Ld., Black).

**Chauvin, C.,** *Le procès de Jésus-Christ* (16⁰. 64. P., Bloud et Cie. Fr —.60).

**Rosadi, G.,** *Il processo di Gesù* (XVI u. 440. Firenze, Sansoni. *L* 4.—).

*Reith, G. M., Cross-Bearing* (ExpT XV 238): Notizen zu früheren Bemerkungen von Massie und Palmer.

*Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu* (ZntW V 1—17): „Jesus starb am Freitag den 7. April 30, dem 14. Nisan des jüdischen Kalenders."

*Handmann, R.,* S. J., *Zur Datierung des Todestages Jesu Christi* (Natur und Offb 1904, 286—295): Berücksichtigt auch die danielische Messiasprophetie und behauptet: Der 7. April 30 n. Chr. oder 783 d. St. kann als sicherer und fixer Punkt betrachtet werden.

*Kreyher, P., Der Todestag Christi* (Ev. Kz 1904, 224f): Vgl. ob. S. 209. Die dort gegebene Datierung (3. Apr. 33) wird gegen *P. Endemann* (7. Apr. 30) festgehalten. Dieser hält aber gleichfalls ebd. 324 seine Datierung aufrecht und *Th. Beyer* (ebd. 324f) weist auf die unhaltbare Annahme einer Mondfinsternis durch K. hin.

*Henson, H., The Resurrection of Jesus Christ* (HJ II 476—493): Erörtert an diesem Beispiel die eventuelle Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit den Resultaten der Kritik: „No such intimate and vital connection exists between the truth of Christianity and the traditional notions of its historical origins."

*Riggs, J. S., The Resurrection of Christ* (BW XXIII 249—255).

*Smith, D., The Resurrection of our Lord.* 1. *The Evangelic Testimony* (Exp VIII 344—360): Unterscheidet synoptische Tradition, Emmauserzählung und johanneischen Bericht. Widersprüche sind vorhanden, wie Beeinflussung durch Tradition.

*Carr, A., The Autorship of the Emmaus Incident* (Exp IX 121—128): Vermutet im andern Jünger Lukas, der damals sein Ev vom Herrn selbst erzählt bekommen habe.

*Hilgenfeld, A., Emmaus* (ZwTh XLVII 272—275): Die D-Lesart Οὐλαμμαοῦς = ehemalige Festung.

*Lepin, M., La divinité du Christ d'après M. Loisy* (L'Univ. cath. 15 janv., 34—60; auch separat: 31. Lyon, impr. Vitte): Verteidigt die Aussagen des Jo-Ev über Jesu Gottheit, deren Bekenntnis sich nicht aus dem Glauben entwickelte, sondern ihm zu Grunde lag. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVIII 556.

**Schmidt, H. F.,** *Zur Entwicklung Jesu.* Ein Versuch zur Verständigung (48. Basel, Helbing & L. *M* 1.—).

**Brunetti, F.,** *La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Gesù Cristo, a proposito di una pubblicazione recente* (29. Venezia 1903, tip. Patriarcale): Gegen Loisys L'Évangile et l'Église.

**Osgood, H.,** *Christ's „Not Knowing"* (BStdt N. S. I 167—171): Über Christi Nichtwissen des Tages und der Stunde und dessen Vereinbarkeit mit seiner Allwissenheit.

*Kirchner, V., Die Sündlosigkeit Jesu und das NT* (Mancherlei Gaben etc. 1903, 169—173; 1904, 313—317 393—397).

*Schlatter, Jesu Geduld, ihre Mißdeutungen, ihr Grund* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. IX. Heft 1. *M* 1.20): 5 Thesen über dieselben. „Sie entsteht aus der voll personhaften Art der Gottessohnschaft Jesu."

**Bernard, J. H.,** *Prayers of the Kingdom. Studies in the Lord's Prayer* (96. Ld., S. P. C. K. 1 *s* 6 *d*).

**Ross, D. M.**, *The Teaching of Jesus* (212. Edinbourgh, Clark. 2 *s*): ExpT XV 420: „Dr. R. has been working at it for a long long time, and he has been able to put much thought very clearly into short paragraphs."

**Jackson, G.**, *Teaching of Jesus* (264. Ld. 1903, Hodder. 3 *s* 6 *d*): Nach ExpT XV 376: „not a theologian's treatise, sondern a preacher's interpretation."

**Swete, H. B.**, *Studies in Teaching of Our Lord* (186. Ld., Hodder & S. 3 *s* 6 *d*).

**Vorberg, M.**, *Die Worte Jesu.* Systematische Zusammenstellung aus dem NT, entworfen von M. V., vollendet und herausgegeben von *G. Vorberg* (VIII u. 194. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* 2.20).

*Bewer, J. A.*, *The psychological Study in the Words of Jesus, especially of His Parables.* A contribution to the study of the inner life of Jesus (Bs LXI 102—140): Bespricht in populärer Form die Stimmungen, aus denen Jesu Worte (bei den Synoptikern) hervorgehen.

*Herzog, J., Jesus als Prediger* (ZThK XIV 44—92): Erörtert, was der moderne Prediger von der Predigtweise Jesu lernen kann (mehr Wirklichkeit, mehr Natürlichkeit).

*Haufsleiter, J., Die Glaubenserziehung, wie sie Jesus geübt hat* (Allg. ev.-luth. Kz 1904, 394—398 418f 442—445; separat: 20. Lp., Dörffling & Franke. *M* —.50): Im Glauben an Jesu Wort liegt der Schwerpunkt.

**Bachmann, Ph.**, *Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (IV u. 60. Lp., Deichert. *M* 1.20): Der erste Teil dieses vor einem weiteren gebildeten Publikum gehaltenen Vortrages behandelt den eigentümlichen Inhalt der Sittenlehre Jesu. Sie „konzentriert sich um den Gedanken der Gerechtigkeit. Aber im Munde Jesu ist Gerechtigkeit kein sozialer, sondern ein religiöser Begriff. Sittlich handeln heifst Gott dienen" (S. 10).

**Herrmann, W.**, *Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mifsbrauch und ihr richtiger Gebrauch* (IV u. 66. Gött., Vandenhoeck. *M* 1.—): In unserer Zeit kann die unbedingte Befolgung überlieferter, gegen das Streben nach Besitz und Macht gerichteter Worte Jesu nicht zur Lebensnorm gemacht werden, weil wir uns nicht wie Christus vor das Ende der Welt, sondern vor eine Unendlichkeit von politischen und wirtschaftlichen Aufgaben gestellt sehen. Das von Jesus in das eigene Leben hinüberzunehmen, was uns nicht als „ewig offenbar" wird, ist eine Art von Reliquiendienst. Jesus bekämpft den Irrtum, dafs wir, um das Gute zu erkennen, erst Gott kennen und seine Gebote vernehmen müssen. Haeuser.

*Mac Comb, S., The Irony of Christ* (BW XXIII 104—109): Christus machte von ihr einen verfeinerten, auf den Nutzen der Menschen abzielenden Gebrauch.

*Sheraton, J. P., Our Lord's Teaching concerning himself.* Secondly — Our Lord's teaching concerning his mission (PrthR II 1—31): Vgl. ob. S. 210: 1. Revelation; 2. Redemption; 3. Judgement. Zum Schlusse werden als Charakteristika der Lehre Jesu hervorgehoben: „its originality, its homogenity and its organic completeness."

*Klein, H. M. J., Some Elements in the Teaching of Jesus concerning himself* (Reformed Church Review 1904, 205—218).

**Ross, J. M. E.**, *Self-portraiture of Jesus.* Short studies in our Lord's pictorial teaching concerning himself (272. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

*Chapuis, P., Le messianisme de Jésus de Nazareth* (RThPh XXXVII 5—30): Fortsetzung der ob. S. 207 erwähnten Studien. Der danielische Menschensohn ist zum Messiastypus geworden und auch von Jesus in eschatologischem Sinne auf seine Person angewendet worden, nachdem er bei der Taufe im Jordan sein Messiasbewufstsein empfangen hat. Im übrigen Auseinandersetzung mit Wrede. In einem 3. Artikel gedachte Ch., Prof. der Theol. in Lausanne, das synoptische Problem zu behandeln, starb aber am 12. Mai 1904.

*Kipp, J., „Des Menschen Sohn"* (Ev. Kz 1904, 437—445 459—463): Erblickt in dem Ausdruck eine Verhüllung der göttlichen Macht und Majestät Jesu.

*Fiebig, P., Der Menschensohn und Wellhausen* (PrM VIII 12—26): Auseinandersetzung mit W. hinsichtlich dessen Auffassung des Begriffes Menschensohn (= Mensch; im Munde Jesu = Messias).

*Henderson, G., Names and Titles of Christ: „The Son of Man"* (BStdt N. S. I 121—124): Der Ausdruck bezeichne Christi Anteilnahme an den Menschenschicksalen, seine ideale Menschheit und seine Messiaswürde.

*Fracassini, U., Il Regno dei cieli e il Figlio di Dio* (Str III 323—344): Teilt Loisys eschatologische Auffassung des Reiches Gottes: „Ad ogni modo è fuori di dubbio che Gesù ha posto alla base del suo Vangelo la fede e la speranza nella gloria futura del Regno dei cieli."

*Sanday, W., The Injunctions of Silence in the Gospels* (JthSt V 321—329): Wendet sich gegen Wredes „Messiasgeheimnis" und erklärt das Schweigegebot aus besondern Umständen (Erfüllung von Prophetenstellen, Verständnislosigkeit gegenüber der Messiaswürde etc.).

**Muirhead, L. A.,** *The Eschatology of Jesus; or The Kingdom come and coming.* A brief study of our Lord's apocalyptic language in the synoptic gospels. Four lectures (252. Ld., Melrose. 6 *s*): In ExpT XV 422 sehr gerühmt.

*Boehmer, J., Der Missionsbefehl* (Stb II 204—222): Gegen Harnack wird nachgewiesen, daſs das Judentum missionslos war, während Christus zwar nicht in seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, wohl aber als Auferstandener einen formellen Missionsbefehl (Mt 28, 19 f) gegeben hat, dessen Tragweite (Heidenmission) die Jünger allerdings erst später verstanden.

*Wünsche, A., Zur Muttersprache Jesu* (VB I 403 f): Mt 12, 3—8 (im Idiom der Targumim), Mt 12, 2—8 (im Idiom des Talmud), Mt 22, 29—32, Nachtrag einer Parallele zu Jesu Schriftbeweis der Totenauferstehung Mt 22, 32 aus Midr. Semoth r. 44, 6. 7. G.

*Wünsche, A., Zur Muttersprache Jesu* (VB I 498—500): Mt 6, 9—14 hebräisch und aramäisch; Mt 6, 25—34; 19, 16. 17; Lk 6, 36 in hebräischer Rückübersetzung. G.

*Harnack, A., Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evv stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unser* (Sitz.-Ber. der preuſs. Akad. d. W. 1904, 170—208, separat: B., Reimer. *M* 2.—): Bespricht angebl. Herrenaussprüche aus Apg 20, 35, dem Hebr.-Ev, Justin, Cod. D nach L 6, 4, Orig. u. a. Kirchenschriftstellern. Das Vaterunser habe ursprünglich gelautet: „Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute und vergib uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein." Lk hat eine einleitende Bitte hinzugefügt, Mt hat es noch mehr bereichert und liturgisch stilisiert unter Rücksicht auf die jüdische Gebetsübung.

*Noesgen, Das ursprüngliche Vaterunser nach D. Harnack* (Ev. Kz 1904, 389—398 417—426): Scharfe Ablehnung der von H. behaupteten Urform des Vaterunsers und Verteidigung des Mt-Textes.

**Lacroix,** *Le discours de Jésus sur la montagne.* Traduction avec commentaires (12°. 36. Chambéry, impr. savoisienne): Der Verf., Bischof von Tarentaise, will zu weiterer Verbreitung der Schriftkenntnis beitragen. Seine Erklärung schlieſst sich an die Exegese anderer (auch Loisys) an und macht Anwendungen auf die Gegenwart. Vgl. Annal. de phil. chrét. 3e sér. III 569 f.

**Meyer, F. B.,** *„Selig seid ihr!" Die Seligpreisungen der Bergpredigt ausgelegt.* Deutsch von *G. Holtey-Weber* (VII u. 168. Kreuznach, Steffen. geb. *M* 3.—).

**Weinel, H.,** *Die Gleichnisse Jesu.* Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäſsigen Verständnis der Evv (Aus Natur und Geisteswelt XLVI.

VI u. 130. Lp., Teubner. *M* 1.—): Die Parabeln Jesu sind keine Allegorien, sondern Bilder und Beispiele. Nur im 4. Ev finden sich Allegorien. Die Evangelisten haben die Parabeln verändert. Aus Erlebnissen (Sprache der Natur zu Jesus), nicht durch Entlehnungen aus jüdischer Literatur oder Buddhismus sind die Gleichnisse entstanden.

**Selby, Th. G.,** and Others, *The Parables of Jesus* (VIII u. 499. Manchester, Robinson. 6 *s*).

**Fiebig, P.,** *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (VII u. 167. Tübingen, Mohr. *M* 3.—): Untersucht die Gleichnisse (משלים) und Bilderreden der Mechilta, die benannten und anonymen, und sucht dadurch eine Methode für die Gleichnisauslegung im NT zu finden. Nach Einleitungsformeln, nach Bildhälfte und Sachhälfte sind es nicht reine Allegorien, wenn auch Allegorien enthalten sind. Dem Inhalt nach, aber nicht der Form nach sind Jesu Gleichnisse originell, überragen nach letzterer Beziehung die jüdischen bedeutend. G.

***Miller, W. D.,*** *The unjust Steward* (ExpT XV 332—334): Jesus wollte „a lesson of wisdom" und „a lesson in the character of the action" geben. Vgl. BZ I 427. Zwei weitere Erörterungen dazu von ***H. Firth*** ebd. 426f und von ***H. T. Hooper*** ebd. 427.

**Congreve, G.,** *Parable of the Ten Virgins* (156. Ld., Mowbray. 2 *s*).

***Schultz, H.,*** *„Wer saget denn ihr, daſs ich sei"* (ZThK XIV 1—43): Der inzwischen verstorbene Autor sucht die Stellung des modernen Christus zur Person Jesu klar zu legen.

***Shebbeare, Ch. J.,*** *The „fioretti" and the Gospels — A Comparison and a Moral* (Contemp. Rev. LXXXV 739—751): Vergleichende ethische Betrachtung der Stellung zu Jesus etc.

***Cusin, F.,*** *Les trois Marie* (Rev. August. III année, IV 433—449): Untersucht die evangelischen Berichte und die Tradition (im Abendlande seit Gregor d. Gr. Identifizierung, im Morgenlande Trennung. — Daſs Titus von Bostra vier Marien unterschieden habe, ist aus den echten Fragmenten nicht zu erweisen) und behauptet seinerseits die Verschiedenheit der Sünderin bei Simon und der Maria Magdalena und der Maria, der Schwester des Lazarus.

***Bernard, J. H.,*** *The Death of Judas* (Exp IX 422—430): Mt 27, 3—10 und Apg 1, 18f widersprechen einander teilweise (Selbstmord oder unfreiwilliger Tod; Kauf des Ackers). Mt ist glaubwürdiger.

**Trouillat,** *Les Miraculés de l'Évangile* (XIX u. 404. Lyon, Vitte).

Der **„Fall Loisy"** hat eine sehr groſse Literatur hervorgerufen; vgl. BZ I 207f 415, II 191—194 212f. Soweit sie einzelne Punkte betrifft, findet sie sich an den einschlägigen Stellen notiert. Hier mögen aber noch zusammenfassendere Arbeiten angeführt werden. Wie L. beschäftigen sich mit Harnacks „Wesen des Christentums":

***Bonaccorsi, G.,*** *L'essenza del cristianesimo secondo il Prof. Harnack:* I. Le fonti della predicazione di Cristo. II. La predicazione di Gesù. III. Cristologia, domma e vangelo. IV. La religione cristiana nell' età apostolica. V. Verso il cattolicismo. VI. Il cattolicismo. VII. Il protestantismo (Str III 146—169 345—387, IV 1—28 164—183 225—258). Eingehendes Referat und Kritik des Harnackschen Buches in Zusammenhalt mit Loisys Aufstellungen.

***Bois, H.,*** *La personne de Jésus et l'évangile de Jésus d'après Harnack* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1903, 389—419 534—570; 1904, 45—59).

Übersichten über die Loisy-Literatur bieten:

***Lovanien,*** *Les idées et les faits* (Rev. August. III année, IV 397—420): Eine Sammlung von Urteilen, Zeitungsnotizen etc. über die „Affaire" des Abbé Loisy, die „pourrait défrayer à elle seule une chronique"; „le lecteur

le plus assidu serait bien embarrassé, si on lui demandait d'être un recenseur complet et fidèle".

*Minocchi, G., Giudizi e polemiche intorno all' abbate Loisy* (Str IV 204—216 317—329): Referate und Zitate. Der Verf. will mit seinem eigenen Urteil noch zurückhalten.

Weiterhin schildern L.s Lehre allgemein und nehmen für oder gegen ihn Partei:

*Paradis, E., L'abbé Loisy* (Mercure de France 1904, 374—381).

*Murillo, L., Abbé A. Loisy* (Razon y Fé 1904 Febr.)

*Mattiussi, G., Sul Loisy* (Scuola catt. 1903, 451—473).

*Pasanisi, F. M., La crisi cattolica et l'abate Loisy* (Riv. d'Ital. 1904, 113—126).

*Finot, Encore l'abbé Loisy* (Le Prêtre 1904, 24 mars): Nach Rev. August. IV 390: Compare aux définitions de l'enseignement catholique les paroles de l'abbé Loisy sur la Révélation et l'Évangile.

*Wagner, R., Loisy und Loisyismus* (Past. bon. 1904, 241—249 289—300).

*Maury, L., Un évolutionniste catholique: l'abbé Loisy* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1904, 101—141 197—244).

*Rémi, Une nouvelle hérésie* (Études franciscaines 1904 févr.).

*Sabatier, P., Les derniers ouvrages de l'abbé Loisy* (Rev. chrét. 1 janv.; auch separat: 15. Dôle, Girardi et Audebert): Erwartet auch auf dem Gebiete des Protestantismus von L.s Büchern eine „transformation complète".

*Coquelin, L., Les „petits livres" de l'abbé Loisy* (Rev. univ. 1904, 15 mars): Konstatiert anläfslich des Falles Loisy bei den Katholiken „un souci louable de renouveler, selon les méthodes de l'histoire, l'exégèse biblique". Nach Rev. August. IV 514.

*Lettres Romaines* (Annales de philos. chrét. 3e sér., III 349—359 473—488 601—620): Sechs Briefe, die im wesentlichen die Ideen Loisys verteidigen. Die ersten vier sind anonym, der 5. ist mit *N. L.*, der 6. mit *N. C.* gezeichnet. Die historisch-kritische Methode L.s sei berechtigt. Dafs Christus sich bezüglich der Nähe der Parusie geirrt habe, widerspreche nicht der Tatsache, dafs er Gründer der Kirche sei. Deren Entwicklung habe er nicht vorausgesehen. A priori sei das christliche Dogma unveränderlich, a posteriori nicht.

*Voces catholicae, Prof. Loisy and the Teaching Church* (Contemp. Rev. LXXXV 224—244): Der Verf. hält es für möglich, dafs ein Nachfolger Pius' X. in 50 oder 100 Jahren L. „to the rank of Church teachers" promoviere.

*Romanus*, Rezension von *Loisy, Autour d'un petit livre* (HJ II 386—390): L. sei der einzige zeitgenössische Schriftsteller, der den katholischen Standpunkt wirklich wissenschaftlich in Geschichte und Vernunft begründe.

*Corrance, H. C., Progressive Catholicism and High Church Absolutism* (HJ II 217—234): Loisys Entwicklungstheorie ermögliche ohne Verletzung des Kirchenglaubens die volle Annahme der historischen und biblischen Kritik, wenngleich seine Auffassung von den Anfängen der Kirche sich von der traditionellen sehr unterscheide.

*Perraud*, Kardinal, *Les erreurs de M. l'abbé Loisy* (L'Univers 17, 18 u. 20 févr.; auch separat): Belegt die im Briefe des Mgr Merry del Val genannten Irrtümer L.s aus dessen Werken.

**Frémont, G.**, *Lettres à l'abbé Loisy sur quelques points de l'Écriture sainte* (12°. 168. P., Bloud. *Fr* 8).

*Frémont, G., A propos de la question biblique* (La Femme contemporaine Jan. 1904): Auszug aus einem Briefe an den Papst; als Vorrede erscheinend zu seinem Werke: Principes Livre V. Was Johannes im Unterschied von den Synoptikern lehrte, durfte in der ersten Zeit nicht anders als mündlich gelehrt werden, um nicht den mosaischen Monotheismus zu gefährden (nach Rev. du Clergé franç. 1904, 15 janv.). G.

*Lagrange, M. J., Jésus et la critique des évangiles* (Bull. de litt. eccl. 1904, 3—26): Ohne alles zu billigen, was die Gegner Loisys schreiben, nimmt L. auch in diesem offenen Briefe an P. Batiffol wieder (vgl. BZ I 415) gegen Loisys Auffassung der evangelischen Berichte Stellung. Dieselben sind der lebendigen Tradition der Kirche entnommen. An dem ehrenvollen Zeugnis, das L. seinen Landsleuten (S. 10) ausstellt: „c'est que l'esprit français ne goûte pas les équivoques", dürfen wohl auch noch andere Nationen partizipieren.

*Batiffol, P., Jésus et l'église* (ebd. 27—61): Weist in einem offenen Briefe an L. Janssens O. S. B. gegen Loisy nach: „que Jésus n'a identifié ses disciples ni avec le royaume, ni avec Israël; qu'il les a vus comme un nombre, comme un troupeau dont il était le pasteur et que ses apôtres, Pierre en tête, avaient un jour la mission de paître; que ce troupeau a été par lui nommé Église".

*Portalié, E., Le dogme et l'histoire* (ebd. 62—143): Offener Brief an Fr. von Hummelauer S. J. mit einläßlichen Erörterungen gegen Loisys dogmengeschichtlichen Evolutionismus.

*Bricout, J., Autour des fondements de la foi* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 449—481, XXXVIII 244—272): Auseinandersetzung mit den vorgenannten 3 Kritikern Loisys im Bull. de litt. eccl. Lagrange, Batiffol und Portalié unter den Titeln: 1. La critique des Évangiles. 2. Jésus le Fils de Dieu. 3. Le royaume des cieux. 4. L'église. 5. L'origine et le développement du dogme. Besonders wird die Kritik L.s durch Portalié als übertrieben bezeichnet. Die Zusammenstellung L.s mit A. Sabatier (das gleiche tut *E. Ménégoz* in Rev. chrét. [1. févr.] — der Artikel wird 270f abgedruckt) wird zurückgewiesen.

*Pègues, T. M., Autour des fondements de la foi; critique et tradition; lettres à l'abbé Loisy* (Rev. Thomiste 1904, mars-avril): Behandelt ebenfalls die Gegenschriften gegen Loisy von Lagrange, Batiffol, Mignot, Frémont.

*Merklen, P. F., La Théologie de M. Loisy* (Rev. August. III année, IV 5—51): Obwohl L. nur als Historiker urteilen wolle, habe er doch rationalistische Theologie getrieben, was an dessen Aufstellungen über Jesu Person, über Offenbarung und Veränderlichkeit des Dogmas gezeigt wird.

*Polidori, E., Il vangelo di A. Loisy e i fondamenti della fede* (Civ. catt. LV, I 277—294 537—553). *Il cristianesimo vero del vangelo e quello di A. Loisy* (ebd. II 33—48 136—147 421—435 656—676): Die beiden Abhandlungen (die letztere wird noch fortgesetzt) stellen eine eingehende Polemik gegen Loisys Auffassungen der Lehre Jesu und der Evv, die in der ersten geschildert werden, dar. Die zweite behandelt die Punkte: 1. Le fonti del vangelo di Gesù Cristo. 2. Il regno di Dio o regno messianico. 3. Gli officii di Gesù nel regno messianico.

*Knabenbauer, J., Die Evangelienkritik des Abbé Loisy* (Stimmen aus Maria-Laach LXVI 145—165): Macht die hauptsächlichsten Irrtümer L.s namhaft und protestiert gegen dessen Scheidung von Geschichts- und Glaubenswahrheit.

*Esser, G., Alfred Loisy: Evangelium und Kirche* (Wiss. Beil. zur Germania 1904, 57—60 65—69): Scharfe Ablehnung des Evolutionismus L.s.

*Gaudeau, B., L'Église et l'Évangile* (Rev. du Clergé franç. XXXVIII 113—123): Befürchtet anläßlich des Streites um Loisy einerseits eine zu enge und konservative prinzipielle Stellungnahme, anderseits das Eindringen einer modern kritischen protestantischen Philosophie.

*Gayraud, La critique loisyste* (L'Univers 13 déc.): Verteidigt sein Recht, über L. zu urteilen und seine Methode zu verurteilen. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 334.

**Fontaine, J.**, *Études critiques sur la méthode de l'exégèse de M. Loisy* (l'Évangile et l'Église) (70. P. 1903, Sueur-Charruey): Wahrscheinlich Separatausgabe des ob. S. 212 genannten Aufsatzes.

*Fontaine, J., „Autour d'un petit livre"* (La Science cath. 1903 déc.): Gegen Loisy. Die vollkommene Freiheit der exegetischen Forschung erstreckt sich nur auf biblische Texte, die mit dem Dogma nicht wesentlich zusammenhängen. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 333.

*Leduc, H., La „théologie biblique" ou l'histoire de la religion biblique* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 303—305): Anläfslich der Bekämpfung Loisys durch Fontaine (s. o. S. 212) wird der Unterschied der theologischen und religionshistorischen Betrachtung hervorgehoben. *J. Fontaine* repliziert ebd. 432—435. Vgl. auch *J. Fontaine, La „Théologie biblique"*, in La Vérité française (10 janv. u. 22 févr.) und dazu Rev. du Clergé franç. XXXVII 446f; XXXVIII 96—99. Einen zweiten Artikel: *Théologie biblique ou l'histoire de la religion*, publiziert *Fontaine* ebd. XXXVIII 541—549, worauf *Dubois* 549f erwidert.

*Monchamp, G., Les erreurs de M. Alfr. Loisy dans son livre „L'Évangile et l'Église"* (Nouv. Rev. théol. 1903, 579—599; 1904, 5—12 62—70): Fortsetzung der oben S. 213 genannten Aufsätze.

*Emonet, B., Cas de conscience de M. Loisy* (Études XCVIII 737—758; XCIX 25): Detailliert den Konflikt L.s mit der kirchlichen Autorität, deren Anerkennung durchaus kompatibel ist „avec le plein exercise de la raison et les libres recherches de la critique". L.s Trennung von Glauben und Wissen sowie seine Auffassung des Übernatürlichen seien falsch.

*Mariano, R., Loisy ed Harnack* (Riv. d'Italia 1904, 434—452). —

*Fonck, L.*, S. J., *Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung* (ZkTh XXVIII 545—570): Will nachweisen, dafs die Franzosen Batiffol (Six leçons sur les Évangiles), Lagrange (s. o. S. 429), Rose (s. BZ I 207) und Calmes (s. u. S. 434) der modern protestantischen Kritik und Loisy in der Beurteilung der Synoptiker, des Jo-Ev und in Auffassung der Lehre Jesu (Gottessohn, Reich Gottes) zu viele Konzessionen machen. S. 640 fordert F. die Redaktion der BZ auf, sich gleichfalls zu den Forschungen dieser Exegeten näher zu äufsern. Ich nehme diesen Wink dankbarst an, glaube aber, dafs die BZ der Sache besser dient, wenn sie nicht auch blofse „Streifzüge" unternimmt, wobei die Probleme eben nur gestreift werden, sondern wenn sie wie bisher die einzelnen strittigen Punkte herausgreift und allseitig zu behandeln sucht. Das sind freilich Aufgaben, deren völlige Lösung die Kräfte eines Einzelnen und auch die einer Generation — um nicht noch mehr zu sagen — übersteigt; aber sie müssen angegriffen werden. P. F. scheint mir auch in diesem Aufsatze wieder mit manchen seiner französischen Gegner den Fehler zu teilen, dafs er zu sehr ins Allgemeine redet. Auch die von F. sehr beliebte Manier, möglichst viel Zitate aus Gewährsmännern pro und contra zu liefern, tut's wahrlich nicht. Dafs aber F. die Probleme auch als solche empfindet, hat er ja in seinen „Parabeln" bewiesen. Hier sind z. B. Parabeln behandelt wie die vom verlorenen Schaf, die bei Mt einen ganz andern Sinn hat als bei Lk. Damit hat F. doch selbst zugegeben, dafs manches von dem, was seine Gegner über das synoptische Problem sagen, nicht so a priori und brevi manu abzuweisen ist.

*Harnack, A., Die Evangelien* (Preufs. Jahrbücher CXVI 209—219).

*Armstrong, W. P., The Witness of the Gospels* (PrthR II 32—64): Behandelt 1. The character of the Gospel witness (nicht strikt historisch). 2. The origin of the Gospel witness in its bearing on the value of that witness.

**Wilkinson, F. H.**, *Gospel of Jesus Christ, the Son of God.* In words of the four Evangelists. Arranged, Trans., and Annot. (426. Ld. 1903, Marshall Bros. 7 *s* 6 *d*).

*Azibert, J.-A., A propos de synopses* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 654—662): Erörtert die Schwierigkeiten synoptischer und konkordistischer Zusammenstellungen, insbesondere wenn Jo einbezogen wird, und exemplifiziert dies an den Ereignissen des Auferstehungsmorgens.

**Bonaccorsi, G. B.,** *I tre primi vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica* (167. Monza 1903, Tip. Artigianelli-Orfani): Separatausgabe der BZ I 425, II 213 genannten Artikel in der Scuola cattolica und ihrer Fortsetzungen. Die Untersuchungen, welche sehr eingehend geführt werden, gelangen zu dem Resultate: Neben mündlicher Überlieferung ist auch gegenseitige Abhängigkeit der Synoptiker zu postulieren. Vom aramäischen Mt (Logia; ca 55—65) sind abhängig: Mk (ca 65—70) und die πολλοί (Lk 1, 1). Diese wie Mk sind Quelle des Lk (ca 70—80), der also von Ur-Mt direkt nicht abhängig ist. Hingegen ist die griechische Übersetzung des Ur-Mt (78—85) — überhaupt eine freiere Rezension desselben — auch unter Benutzung des Mk gefertigt worden. In den Minutien des Evv-Textes haben später noch Angleichungen und ähnliches stattgefunden. Die Arbeit ist unter gewissenhafter Benutzung der überreichen Literatur geschrieben und wendet auch der Geschichte der synoptischen Frage ihre Aufmerksamkeit zu.

*Chavannes, H., Les ressemblances des évangiles synoptiques* (RThPh XXXVII 138—160): Dieselben lassen sich nicht durch die mündliche Überlieferung (Ch. exemplifiziert dies an Berichten über einen grofsen Brand), sondern nur durch ein gemeinsames Urevangelium erklären.

**Sachfse, E.,** *Der geschichtliche Wert der drei ersten Evv.* Vortrag (64. B., Reuther & Reichard. *M* 1.—).

**Gutjahr, F. S.,** *Das Heilige Evangelium nach Matthäus. — Das Heil. Ev nach Markus. — Das Heil. Ev nach Lukas.* Übersetzt und erklärt. 2 Hefte (S. 1—80 113—167 169—274 mit 15, 4, 5 Bildern. Graz 1903/04, Styria. *M* 2.80): Ein edel populäres Werk. Die kurzen Erklärungen sind als Fufsnoten dem deutschen Texte beigegeben. Die sachliche Einteilung wird durch fettgedruckte Titel hervorgehoben. Die Illustrationen sind Reproduktionen von Werken älterer und neuerer Künstler.

**Rose, V.,** O. P., *Évangile selon s. Matthieu. — Évangile selon s. Marc. — Évangile selon s. Luc. — Traduction et Commentaire.* 3 Bde (La pensée chrétienne. Textes et Études: XXXIV u. 235, XXVIII u. 175, XXIII u. 247. Cartes et plans. P., Bloud & Cie.): Der kurze Kommentar, der insbesondere auf die Parallelberichte Rücksicht nimmt, begleitet die französische Übersetzung in Anmerkungsform. Jedem Ev ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt, in der neben dem Erweise der Echtheit besonders Plan und Tendenz des betr. Ev klar gelegt wird. Nach den geistreichen und originellen Ausführungen R.s huldigt Mt (ursprünglich aramäisch), beeinflufst von den Anschauungen seiner Zeit, einer universalistischen Tendenz (28, 19) und will daneben die Messiaswürde Christi, die Ungläubigkeit Israels und die Berufung der Heiden zum Heile erklären. Der Reichgottesbegriff bezieht sich schon auf irdische Verhältnisse (eschatologische Auffassungen sowie der Evolutionismus, der nach R. doch eine Alteration der Lehre Jesu in sich schliefst, werden abgelehnt). Mk hat das Bestreben, unter wiederholtem Hinweise auf Christi Gebot, seine Messiaswürde nicht weiter zu verkünden, den Unglauben Israels erklärlich zu machen (der Mk-Schluſs ist nach Jo, vielleicht von Ariston verfafst). Bei Lk tritt der Erlösungstod Jesu und seine Tätigkeit in Jerusalem in den Vordergrund. Die galiläische Wirksamkeit ist nur als vorbereitende aufgefafst.

*Schanz, v., Die Gottheit Jesu bei den Synoptikern* (Magazin für volkstüml. Apologetik III 7—15): Wenn die Synoptiker auch mehr das Menschliche an Jesus darstellen, so beweisen doch Stellen wie Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21 f u. a., dafs sie auch die wahre Gottessohnschaft Jesu kennen und lehren.

*Blondiau, L., De divinitate Christi apud Synopticos* (Collationes Namurcenses 1904 janv.).

**Lepin, M.,** *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques* (12°. XLV u. 280. P., Letouzey. *Fr* 3.50): Ein in Frankreich

vielbegrüfstes Werk. Es beschäftigt sich mit den durch Loisy akut gewordenen Fragen. Christus hat die Messiasidee verklärt und so diese Würde für sich in Anspruch genommen. Ein eingehenderes Referat bringt der gleichbetitelte Aufsatz von *J. Bricout* in Rev. du Clergé franç. XXXVIII 29—36.

*Lepin, M., La divinité du Christ, d'après les évangiles synoptiques* (Univ. cath. 1904, 161—199, auch separat: 39. Lyon, impr. Vitte).

*Camuset, P., La prophétie eschatologique des Synoptiques* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 337—358): „La parousie doit suivre immédiatement le siège de Jérusalem, et l'un et l'autre événements auront pour témoin une même génération; le premier de ces faits n'a pas encore paru sur la scène de l'histoire."

*Descy, F., Breviter exponitur ratio similitudinis et discrepantiae inter evv s. Matthaei et s. Marci quoad rerum materiam et ordinem et quoad scopum utriusque evangelistae* (Collationes Namurcenses 1904 janv.).

*Burbridge, A. T., The Justification of Wisdom* (JthSt V 455—458): Kombiniert Mt 11, 19 und Lk 7, 35 und hält beide für unvollständige Wiedergaben des Satzes: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων.

**Knabenbauer, J.**, S. J., *Commentarius in quatuor evangelia D. N. Iesu Christi. I. Ev sec. s. Matthaeum.* Ed. altera, aucta, emendata. 2 Partes (Cursus script. sacrae. 568, 576. P. 1903, Lethielleux. *Fr* 20.—): Dafs dieses Werk trotz der durch den Gebrauch der lateinischen Sprache bedingten schwerfälligen Form nach ungefähr 12 Jahren einer Neuauflage bedurfte, ist ein Zeugnis für die Gediegenheit seines Inhaltes. In der Tat finden sich alle bedeutsamen Probleme in dem Kommentare behandelt; man wird ihn nie vergeblich nachschlagen. Ein besonderer Vorzug auch dieses Kommentares besteht in der gewissenhaften Berücksichtigung der patristischen Exegese. Manchmal (z. B. II 41) ist der Verf. in der Lage, modern kritische Einwände direkt mit den Worten alter Autoren zurückzuweisen. Der Benutzer unseres Kommentares erhält in allen wichtigeren Punkten zugleich auch einen Überblick über die Geschichte der Exegese der betr. Stelle. Sehr begrüfsenswert wäre ein alphabetisches Verzeichnis der hierbei gebrauchten Abkürzungen gewesen. Zeitraubendes Suchen im Abschnitt IV der Prolegomena (De subsidiis interpretationis) wäre dem Leser damit erspart geblieben. Zu diesem Abschnitt notiere ich noch die Katenenausgaben der Jesuiten P. Possinus (Toulouse 1646) und B. Corderius (Toulouse 1647), die noch viel reichhaltiger sind als die von K. erwähnte Katene Cramers. Die übrigen Abschnitte der Einleitung verteidigen die Echtheit (λόγια = Mt-Ev). Mt schrieb aramäisch, nicht hebräisch, und wollte Jesum als Messias den Juden gegenüber erweisen. II 42. Z. 13 lies: 8, 1—10.

**Wellhausen, J.**, *Das Ev Matthaei übersetzt und erklärt* (152. B., G. Reimer. *M* 4.—): Beginnt mit Mt 3, 1 f und ist in Anlage und Tendenz gleich dem Mk-Kommentar; s. o. S. 214.

**South, E. W.**, *Gospel according to St. Matthew.* With introduction and notes (162. 3 maps. Ld., Methuen. 1 *s* 6 *d*).

**Hamer, C. J.**, *Notes on St Matthiew.* With questions set at the Oxford and Cambridge Local Examinations (124. Ld., Allman. 9 *d*).

*Smith, D., Raka* (ExpT XV 235—237): „Is not an epithet, but an interjection of contempt." Vgl. *G. A. King* ebd. 287 und *K. Fullerton* ebd. 429—431.

*Kroening, G., Was bedeutet* ἄρτος ἐπιούσιος? (Gymnasium XXII 165—168): ἐπιούσιος ist das Adjektiv zu ἡ ἐπιοῦσα und bedeutet wörtlich „das bis zum kommenden Tage reichende". C. W.

**Hoffmann, R. A.**, *Das Marcusevangelium und seine Quellen.* Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage (IX u. 644. Königsberg. Beyer. *M* 16.—): Will durch Vergleichung der einzelnen synoptischen Berichte

nachweisen, dafs vor dem griech. Mk (noch vor 70) zwei Rezensionen eines Ur-Mk existierten, eine ältere palästinensische und eine jüngere heidenchristliche, aber noch in aramäischer Sprache geschrieben (letztere ca 65). Verfasser der älteren kann der Petrusschüler Mk gewesen sein, der aber nicht identisch ist mit dem in Apg und Kol 4, 10 genannten. Wenn auch die Hauptthese H.s nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen kann — hier spielt die Subjektivität eine zu grofse Rolle —, so verdient die Zusammentragung des überreichen Vergleichungsmaterials den Dank aller Erklärer der synoptischen Evv.

*Hilgenfeld, A., Der Evangelist Markus und Julius Wellhausen* (ZwTh XLVII 180—228 289—332): Nimmt in sehr eingehender Besprechung der einschlägigen Mk-Partien gegen die von Wellhausen in seinem neuen Kommentare postulierte Priorität des Mk Stellung und sucht den griech. Mt als Grundlage des Mk darzutun.

*Loisy, Le second Évangile* (Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 513—517): Das Mk-Ev ist, was die Komposition betrifft, „une oeuvre de seconde main, une compilation de même genre que Mt et que Lc", bezüglich seines Charakters „une oeuvre de foi beaucoup plus qu'une oeuvre d'histoire"; sein Ursprung steht in Beziehung zur Predigt des Petr.

*Duret, J., Nochmals der Tetrarch Philippus mit Bezug auf Markus 6, 17* (Kath. Schweizer-Bl. 1904, 1—59).

*Van Kasteren, J. P.*, S. J., *De Zoon Gods in het Marcus-Evangelie* (Studiën XXXVI[e] J., D. LXII 327—364): Gegenüber Harnack, Rose, Loisy u. a. wird dargetan, wie alle bezüglichen Mk-Stellen eine Gottessohnschaft im eigentlichen und natürlichen Sinne andeuten, die Mk durch Jesu öffentliche Wunder, speziell Teufelaustreibungen, auch historisch erhärtet. Schon der Verf. des Hebr (Barnabas) entlehnt dem Mk-Ev seine Betrachtungen über den Sohn Gottes. Julius.

*Delatouche, P., Un psaume néotestamentaire, le cantique Benedictus* (Annal. de philos. chrét. 1904, 175—190): Stammt aus einer „source hébraïsante, sans doute celle-là même, où il a puisé le Magnificat". „Luc a traduit le poème, pas cependant avec une fidélité telle qu'on n'y reconnût sa main propre, avec trop de fidélité pour que les expressions et les idées qui lui étaient étrangères, ne s'y retrouvassent dans leur intégrité."

*Ladeuze, P., De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Elisabeth* (Rev. d'hist. eccl. IV 623—644): Hält an der Lesart καὶ εἶπεν Μαριάμ fest. Lukas habe einen altchristlichen Hymnus über die Ankunft des Messias Maria in den Mund gelegt.

*Cremer, E., Die Gleichnisse Lk 15 und das Kreuz* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. VIII 69—104): Weist nach, dafs auch in den Parabeln Lk 15 nicht blofs die Vaterliebe Gottes, sondern auch seine Hingabe für die Schuld des Sünders gelehrt ist.

*Hawkins, J. C., St. Luke's Passion-Narrative considered with Reference to the Synoptic Problem* (ExpT XV 273—276): Setzt die oben S. 215 genannten Quellenuntersuchungen fort. „The verbal correspondence with the Marcan source is about twice as great in the Lucan account of the Ministry as it is in the Lucan account of the Passion." Paulinischer Einflufs machte sich bei den Leidensberichten besonders geltend.

*Robertson, A. T., The most acute Question in NT Criticism* (BStdt N. S. I 33f): Der Kampf um das Jo-Ev.

*Venard, L., Chronique biblique* (Rev. du Clergé franç. XXXIX 55—74): Referiert über die neueren Forschungen zum Jo-Ev (Loisy, Calmes, Wrede, Horn) und glaubt, dafs weder die traditionelle Auffassung noch die modern symbolistische alle Schwierigkeiten löst.

*Hilgenfeld, A., Das Jo-Ev und seine neuesten Kritiker* (ZwTh XLVII 21—56): Setzt sich mit Harnack, Kreyenbühl, Reville, Grill, Pfleiderer und Wrede auseinander und konstatiert, „dafs die Entstehung dieses Ev in der Zeit aufblühender, noch nicht kirchlich geächteter Gnosis mehr

und mehr Anerkennung findet, aber auch, daſs sich mehr und mehr die Unmöglichkeit herausstellt, das Jo-Ev ohne die langjährige und nachhaltige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien geschichtlich zu begreifen".

**Lémann**, *S. Jean et le quatrième Évangile.* Réponse à M. l'abbé A. Loisy (51. Lyon 1903, Vitte).

*Bacon, B. W., The Johannine Problem. II. Direct internal evidence* (HJ II 323—346): Vgl. BZ I 428. Datiert das Schluſskapitel des Jo-Ev später.

**Wrede, W.**, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (s. o. S. 215): Dasselbe ist gegen das Judentum gerichtet, während der vom selben Verf. stammende 1 Jo gegen die Gnostiker sich wendet. Nebensächliche Polemik beschäftigt sich auch mit den Johannesjüngern. Vgl. H. Holtzmann, ThLz XXIX 318 f.

**Abbott, A.**, *From Letter to Spirit. An attempt to reach varying voices the abiding Word* (XXXVI u. 492. Ld. 1903, Black): Sieht im Jo-Ev den Versuch, die Tatsachen des Lebens Jesu zu spiritualisieren; z. B. ist die Stimme vom Himmel nur innere Eingebung u. s. f. Ablehnendes Referat in Rb N. S. I 137 ff.

**Drummond, J.**, *An Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel* (XVI u. 528. Ld. 1903, Williams & Norgate): D. kommt in sehr eingehender Untersuchung der johanneischen Frage zum Resultat: „On weighing the arguments for and against to the best of my power, I must give my own judgement in favour of the Johannine authorship."

*Hitchcock, F. R. M., Wendt's Theory of the fourth Gospel* (Hermath. XXIX 322—339).

*Howlett, J. A., Dr. Wendt's Theory of the fourth Gospel* (Dubl. Rev. CXXXIV 314—335).

**Smith, J. R.**, *The Teaching of the Gospel of John* (406. Chicago, Revell. $ 1.50).

**Clark, H. W.**, *The Christ from Without and Within. Study of Gospel by St John* (232. Ld., Melrose. 3*s* 6*d*).

*Un professeur de Grand Séminaire, L'auteur du quatrième évangile* (Annales de phil. chrét. 3^e^ sér. III 63—74): Ist für seine Person „partisan de l'authenticité johannique", will aber die groſsen Schwierigkeiten namhaft machen, welche seiner Anschauung entgegenstehen.

*Wilms, A., Der Ursprung des Johannesevangeliums.* Eine nicht gehaltene Kaisersgeburtstagsrede (Reich Christi VII 78—100): Es „muſs vor dem Tode der Maria entstanden sein. Das aber wäre auch die Zeit, in der die Jünger noch in Jerusalem und Umgegend vereint wirkten, die Zeit vor 48".

**Ording, J.**, *Jesu døds frelsesvaerd i de johannaelske skrifter. Nådemidlernes virken* (69. Kristiania, Grøndahl & Søn. *Kr* 1.—).

*Kunze, J., Das Evangelium des Johannes, eine antijüdische Tendenzschrift* (Allg. ev.-luth. Kirchenztg 1904, 170—172 194—199 218—221): Nimmt gegen diese These von Jülicher und Wrede scharf Stellung. Diese These sei nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern einer bestimmten liberalen Weltanschauung.

*Wiegand, A., Die Juden im Ev des Johannes* (Saat auf Hoffnung XL 1903 Dez.).

**Calmes, Th.**, *L'Évangile selon saint Jean.* Traduction critique, introduction et commentaire (Études bibliques. XVII u. 485 avec 1 tableau. P., Lecoffre): Mit Recht haben Belser (ThR III 200—203) und Fonck (ZkTh XXVIII 548 f) eine geradezu grandiose Ignorierung der katholischen Literatur in diesem Werke beklagt. Hierin steht dieser katholische Autor, Prof. an der École biblique in Jerusalem, manchen protestantischen Exegeten nur wenig nach. Wahrscheinlich hängt dieser Mifsstand damit zu-

sammen, dafs sich der Verf. mehr für neuere und freiere Auffassungen der johanneischen Berichte interessiert. Von den katholischen Autoren vermutet er wohl, dafs sie durchweg an der alten buchstäblichen, historischen Erklärung des Jo-Ev festhalten. Ergo non leguntur. Hingegen finden z. B. Spittas und Wendts Teilungs- und Verschiebungshypothesen eingehende Würdigung. C. legt seiner Erklärung, die er in jedem Abschnitt der Übersetzung des Urtextes (meist nach Nestle) folgen läfst, die Anschauung zu Grunde, dafs das vierte Ev (ein Werk des Apostels Jo, zwischen 80 und 90 in Kleinasien entstanden, wo tendenziös, nur antijudaistisch) ein didaktisches und kein historisches Werk sei. Es enthält Symbole und Allegorien. In der Preisgabe der berichteten historischen Wahrheit ist C. aber weit zurückhaltender als Loisy. Immerhin sind ihm aber Nikodemus, die Samariterin, der ungläubige Thomas mehr Typen als individuell handelnde Persönlichkeiten. Das Zeugnis der Präexistenz (1, 15. 30) könne nicht vom Täufer, 17,3 nicht von Jesus stammen. Kap. 17 insbesondere stelle mehr „développements dogmatiques" (412f) als die Wiedergabe einer Rede Jesu dar. Besonders ausführlich wird der Prolog besprochen. Der Logosbegriff erklärt sich hauptsächlich aus den atl Weisheitsbüchern. Die alexandrinische Spekulation hat einen ähnlichen Einfluſs ausgeübt wie die aristotelische Philosophie auf die Scholastik. Zu 1, 3f wird der Verbindung des ὁ γέγονεν mit dem Folgenden entschieden das Wort geredet. — Der geistreiche, wenn auch nicht immer tiefgehende Kommentar ist aus den Vorlesungen des Verf. hervorgegangen. Dafs er trotz des eben charakterisierten symbolistischen Standpunktes die Approbation des Magisters sacri palatii gefunden hat, ist jedenfalls bemerkenswert.

**P.-M. C<ompagnon>**, *Évangile de Saint Jean* (s. o. S. 215): Nach Rev du Clergé franç. XXXIX 55[1] ist der 2. Teil (Kap. 12 bis Schluſs) dieses Kommentares jetzt ebenfalls erschienen.

***Draheim, H.*** (Wochenschr. f. klass. Philol. XXI 166): Jo 1, 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος ist θεός Prädikat (daher fehlt der Artikel) und wird als solches auch von Origenes in seinem Kommentar II 2 S. 54 Pr. gefaſst. C. W.

***Brychta, A.,*** *Quid mihi et tibi est, mulier? Joa. 2, 4* (Theol.-prakt. Quartalschr. 1904, 359—363).

***Watson, Ch.,*** *Short Study of St John III 2—5* (ExpT XV 239f): „Nicodemus did apprehend Jesus as from God for establishing the Kingdom of God."

***Reid, J.,*** *„Born of Water and Spirit"* (ExpT XV 413—415): Behandelt die von Lake (s. o. S. 414) vorgeschlagene Auslassung von ὕδατος καὶ Jo 3, 5.

***Nestle, E.,*** *Die fünf Männer des samaritanischen Weibes* (ZntW V 166f): Ihre symbolische Deutung, die mit Josephus, Antt. IX, 14, 13 gestützt wird, hat schon ein alter Scholiast des Jos. am Rande des Ven. gr. 381 notiert.

***Macloskie, G.,*** *The Death of the Corn of Wheat* (BStdt N. S. I 164—166): Im Anschluſs an Jo 12, 24 werden Christi Vorstellungen über das Heranwachsen der Saat behandelt.

***Lewis, F. W.,*** *John XVI. 23* (ExpT XV 380): Es handelt sich um die Bitte der Einführung in die Glaubenserkenntnis.

### γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

**Jones, J. D.,** *Glorious Company of the Apostles.* Studies in the characters of the Twelve (268. Ld. 1903, Clarke. 2 *s* 6 *d*).

**Gondal, J. L.,** *Vie de l'église. T. I: Au temps des apôtres; de l'ascension du Sauveur à la mort de saint Jean* (18°. VI u. 418 avec cartes. P., Roger & Chernoviz).

**Beyer, Th.,** *St Petri Zeugnis über das AT.* Vortrag (Veröffentlichungen des Bibelbundes Nr 10: 42. Braunschweig, Wollermann. *M* —.40).

**Belsheim, J.,** *Apostlen Paulus. En bibelsk skildring* (74. Christiania 1903, Steenske forlag. *Kr* 1.20).

**Whittaker, T.,** *Origins of Christianity. Outline of Van Manen's analysis of Pauline literature* (232. Ld., Watts. 3 *s* 6 *d*).

**Stober, F.,** *Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus.* Mit Anmerkungen über Verlauf und gegenwärtigen Stand der Paulusforschung. Zur Orientierung und für Studienzwecke dargestellt (24. Heidelb., Winter. *M* —.50): Eine kurze Zusammenstellung der Ereignisse meist unter wörtlicher Wiedergabe der einschlägigen Schriftstellen. Über abweichende Anschauungen wird in den Anmerkungen referiert. Nach St. fällt die Bekehrung i. J. 36; 44: Kollektenreise, 53: Apostelkonzil, 55—59: dritte Missionsreise (55/56: Gal, 57/58: 1 und 2 Kor).

*Zahn, Th., Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus* (NkZ XV 23—41 189—200): 1. *Heimat, Kriegsgefangenschaft und römisches Bürgerrecht des Paulus:* Auf Grund von Hieronymus (Komment. zu Phil 23 — ähnlich De vir. ill. 5), einer Stelle, die Mommsen total mifsverstanden hat, vermutet Z.: die Eltern Pauli stammten aus Gischala im Norden Galiläas und wurden beim Krieg des Varus (4 v. Chr.) als Kriegsgefangene nach Tarsus versetzt, wo sie Freiheit und römisches Bürgerrecht erhielten, was auf den dort geborenen Paulus überging. — 2. *Die Flucht aus Damaskus.* Dam. habe nie zum Reiche des Nabatäerkönigs Aretas gehört; der ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως sei ein Beduinenscheich gewesen, der im Reiche des Ar. wohnte und von den Juden bestochen worden war, dem Paulus vor den Toren von Dam. aufzulauern. — 3. *Der römische Prokonsul und der jüdische Zauberer auf Cypern.* Der erstere sei identisch mit dem von Plinius erwähnten Sergius Paulus, der ein Buch über Cypern geschrieben hat. Der letztere habe nicht Ἐλύμας, sondern Ἕτοιμος oder Ἑτοίμας (= aram. Barjischwan oder ähnlich) geheifsen, weil die Form eine griechische sein müsse. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem von Jos. erwähnten Magier Atomos beim Prokurator Felix.

**Sell, H. Th.,** *Bible Studies in the Life of Paul* (129. N.Y., Revell. $ —.50).

**Bolland, W. E.,** *St Paul and his Churches* (12°. 152. Ld. 1903, S. P. C. K. 2 *s*).

*Collins, R. L., St Paul's Sojourn in Arabia* (ExpT XV 382 f): Tritt für die Reihenfolge: Bekehrung und Taufe, Predigt in Damaskus, Flucht, Aufenthalt in Arabien, Rückkehr nach Damaskus ein.

*Smith, H. G., Dr Edward Caird on St Paul's Antitheses* (HJ II 375—377): Vgl. oben S. 217. „The writer does not present St Paul's idea of evolution, but rather his own idea of St Paul's evolution."

*Bullard, H. N., The Contrast in Order of Development of Pauline Theology and Church Dogma* (BStdt N. S. I 105): „The Pauline theology is inductive and practical, starting from man, while the Church dogma is deductive and metaphysical, starting from God."

**Götz, W.,** *Paulus der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi.* Eine Beleuchtung der modernsten theologischen Schule. Vortrag (32. Hannover 1903, Feesche. *M* —.30).

*Denney, J., Adam and Christ in St Paul* (Exp IX 147—160): Setzt sich mit Prof. Peake über die paulinische Versöhnungslehre auseinander.

*Mc Garvey, Paul and the Virgin Birth of Jesus* (BStdt N. S. I 105—108): Gegen Schmiedel. Paulus hat das Wunder gekannt.

**Heitmüller, W.,** *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (s. o. S. 217): Konstatiert bei Paulus eine durchaus realistische Auffassung der Wirkungen der Taufe (Verbindung mit Jesus, Geistesmitteilung, Sündennachlafs) und eine ebensolche beim Abendmahl (der reale Genufs bewirkt die κοινωνία). Allerdings verrate 1 Kor 11 eine etwas freiere und individuellere Auf

fassung als 1 Kor 10. Der Schlufsabschnitt versucht eine ähnliche religionsgeschichtliche Ableitung des Abendmahles, wie sie H. bezüglich der Formel „Im Namen Jesu“ gegeben hat. Vgl. BZ I 412. Hier wird namentlich auf den alten Brauch rekurriert, Fleisch und Blut von Tieren, in denen die Gottheit wohnt, zu genieſsen. Die Azteken, der thrakische Dionysos und die Beduinenstämme der Sinaihalbinsel müssen als Parallelen dienen. Vgl. die beachtenswerten Bedenken gegen diese Religionsvergleichung bei P. Lobstein, ThLz XXIX 286—288.

***Batiffol, P.,*** *L'eucharistie dans le NT* I (Bull. d. litt. eccl. I 129—152): 1. St Paul: Er ist vor allem Zeuge für den Opfercharakter der Eucharistie.

**Kennedy, H. A. A.,** *St Paul's Conception of the last Things* (XX u. 370. Ld., Hodder & Stoughton. 7 *s* 6 *d*).

***Darling, T. G.,*** *The Apostle Paul and the second Advent* (PrthR II 197—214): Nennt als Quellen: Jesu Lehre von der unmittelbaren Nähe der Parusie, jüdische Anschauungen, Zusammenhänge und Berührungspunkte mit der Lehre anderer Apostel.

***Bruston, C.,*** *La doctrine chrétienne de l'immortalité: la resurrection des corps et quelques idées connexes d'après S. Paul* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1903, 443—461 518—533).

**Juncker, A.,** *Die Ethik des Apostels Paulus*, I. Hälfte (X u. 229. Halle, Niemeyer. *M* 5.—): Behandelt 1. Entstehung und 2. Entfaltung des neuen Lebens; in Kap. 1: a) das sittliche Unvermögen der natürlichen Menschheit; b) die Ermöglichung des neuen Lebens durch Tod und Auferstehung Christi; c) Taufe und Rechtfertigung; in Kap. 2: a) die Kraft (Hl. Geist; Christus), b) die Norm und c) das Ziel des neuen Lebens.

**Meyer, M.,** *Der Apostel Paulus als armer Sünder* (s. o. S. 217): „Paulus kann das ganze Hochgefühl untadliger Berufserfüllung zeigen, weil die Möglichkeit des Sündigens bei ihm nicht Wirklichkeit geworden ist.“ Nach G. Hollmann in ThLz XXIX 203.

***Kellett, E. E.,*** *St Paul the Poet* (Exp IX 339—348): Paulus war „a lover of poetry“ und selbst sehr poetisch (lyrisch, cf. Kol) veranlagt.

***Picavet, F.,*** *Plotin et St Paul.* Comment Plotin est devenu le maître des philosophes du moyen-âge (Séanc. et trav. de l'Acad. de France 1904, 599—620).

**Wernle, P.,** *Was haben wir heute an Paulus* (s. o. S. 218): Nach diesem modernen Kritiker vertritt Paulus „die Religion der Gotteskindschaft, des Geistes und der Freiheit, der Liebe und der Sehnsucht; der Weg zu dieser Religion ist objektiv Christus, subjektiv die Bekehrung“. Vgl. Schultzen in ThLbl XXV 186.

**Passy, P.,** *Les origines du christianisme d'après des documents authentiques et des souvenirs personnels par un contemporain (Luc), médecin du I. siècle.* Trad. du grec et accomp. de notes explicatives (16°. 263. P. 1903, Soc. des traités).

**Burrell, D. J. & J. D.,** *Early Church. Studies in the Acts of the Apostles* (312. Ld., Robinson. 3 *s* 6 *d*).

**Baljon, J. M. S.,** *Commentaar op de Handelingen der apostelen* (309. Utrecht 1903, van Bockhoven).

***Reid, J.,*** *„Lord“ and „The Lord“ in Acts* (ExpT XV 296—300): Bespricht den Gebrauch von κύριος oder ὁ κύριος in seiner Anwendung 1. auf einen Herrn im gewöhnlichen Sinne des Wortes; 2. auf Gott; 3. auf Christus.

*The great Text Commentary. The great texts of the Acts of the Apostles* (ExpT XV 233—235 277—280 310—313 366—369 399—402. Zu Apg 7, 59 f; 9, 3—6; 10, 34 f; 10, 38; 11, 26).

***Bludau, A.,*** *Die Abschiedsrede des Apostels Paulus zu Milet* (Apg 20, 17—38) (Kath. Seels. 1904, 1—10 51—55 99—103).

***Fontaine, J.,*** *Le système exégétique de M. Loisy et les Épîtres de saint Paul* (Rev. apolog. 1904 janv.).

**Gutjahr, F. S.**, *Die Briefe des heil. Apostels Paulus erklärt.* I: *Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater* (X u. 397. Graz 1900 ff. *M* 6.—): Die Kommentare zu 1 und 2 Thess sind schon früher erschienen, während der zu Gal neu ist. In letzterem sind die Forschungen Webers akzeptiert; die südgalatische Theorie wird vertreten und die Identität des Vorgangs Gal 2, 1—10 und Apg 15 in Abrede gestellt. Einleitungsfragen bleiben bis zum 7. (Schluſs-)Bande zurückgestellt. Die Textkritik hat der Verf. „sozusagen grundsätzlich" ausgeschlossen. Solange freilich dieselbe in einer Exzerpierung des Apparates von Tischendorfs editio VIII critica maior besteht, hat sie nicht viel Wert. Aber wir sind inzwischen auch auf diesem Gebiete etwas weiter gekommen. Darum wäre derselben doch auch in Kommentaren, die wie vorliegende für weitere Kreise bestimmt sind, ein bescheidener Raum anzuweisen. G.s Kommentare sind wegen ihrer Prägnanz und Klarheit und der Berücksichtigung der patristischen Exegese ein treffliches Hilfsmittel der Exegese. Bei Erklärung und Übersetzung ist der Urtext zu Grunde gelegt.

*Bahnsen, W.*, *Zum Problem des Römerbriefes* (PrM VIII 26—31): Eine Rezension von Feines Buch (vgl. BZ I 432 f).

**Frola, D.**, *La lettera di s. Paolo ai Romani, analisi, parafrasi e commenti* (203. Ivrea 1903, tip. Unione coop.).

**Bergström, G.**, *Romarebrefoet och dess glädje budskab* (226. Stockholm 1903, Palmqvists).

**Semeria, G.**, *Il pensiero di S. Paolo nella lettera ai Romani* (Rom 1903, Pustet,: Elf Konferenzen, in denen die drei ersten Kapp. des Röm. exegesiert und auf moderne religiöse Fragen angewendet sind. Vgl. Rb I 152.

*Klöpper, A., Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus, Röm 1, 18ff* (ZwTh XLVII 169—180): Darlegung der Gedanken dieser Stelle. Gott habe einen neuen Offenbarungsmodus gewählt, nachdem der bisherige natürliche nicht wahre Gotteserkenntnis gebracht hat.

*Ladeuze, P.*, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens* (Rb N. S. I 78—81): Gegen Funk (s. BZ I 415), Leclercq und Ermoni wird mit Batiffol daran festgehalten, daſs Paulus überhaupt jegliche gemeinsame Mahlzeit in Verbindung mit der Eucharistiefeier für Mifsbrauch hält.

**Cheney, M. M.**, *Bible. New Testament. Chapter thirteen of the first Epistle to the Corinthians designed and lettered* (Minneapolis, Minn., 1903, M. M. Cheney. $ 2.50).

*Kennedy, The Problem of second Corinthians* (Hermath. XXIX 340—367): Untersucht die Ausdrücke καυχᾶσθαι, καύχησις und καύχημα und hält Kap. 10—13 älter wie 1—9.

**Plummer, A.**, *The second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* (The Cambridge Bible for schools and Colleges) (XLII u. 156. Cambridge 1903, University Press. 1 *s* 6 *d*): Einleitung, selbständige Übersetzung und Kommentar für weitere Kreise bestimmt. 2 Kor ist nicht ein einheitlicher Brief.

*Haupt, E., Einführung in das Verständnis des Briefes Pauli an die Galater* (Deutsch-ev. Bl. XXIX 1—16 89—108 161—183 235—259): Ähnliche allgemeine Skizze der Zeitverhältnisse und des Gedankenganges wie zu 1 und 2 Kor (vgl. BZ I 434). H. hält an der nordgalatischen Theorie fest. Zu 4, 15 glaubt er, Paulus sei blind gewesen.

**Gunning, J. H.**, *De kerk van Christus. De brief van Paulus aan de Efeziers voor de gemeente des Heeren verklaard* (258. Rotterdam, D. A. Daamen. *F* 1.75).

*Innitzer, Th., Der „Hymnus" im Epheserbriefe* (1, 3—14) (ZkTh XXVIII 612—621): Findet einen solchen in der angegeben bisher als „schwerfällig und überladen" geltenden Periode und gliedert sie nach Kola und 3 Strophen. Das Vorhandensein eines Rhythmus, der metrisch notiert wird, sei unbestreitbar.

*Hollmann, G., Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs* (ZntW V 28—38): Will dieselbe erweisen vor allem durch den Widerspruch zwischen 2 Thess 2, 1—12 und 1 Thess 5, 1—11, der in der Schilderung der Art und Weise des Parusieeintritts gelegen ist.

*Milligan, G., The Authenticity of the second Epistle to the Thessalonians* (Exp IX 430—450): Verteidigt durch eine Untersuchung 1. der Sprache und des Stiles, 2. der Abhängigkeit von 1 Thess; 3. des Charakters der Lehren die Echtheit des Briefes.

**Brüning, W.,** *Die Sprachform des 2 Thess* (vgl. BZ I 434): Beweist aus ihr die Echtheit, scheint aber nach den Mitteilungen P. W. Schmiedels (Th. Rundsch. VII 73 ff) die Aufgabe nicht gründlich genug angefafst zu haben.

*Klöpper, A., Zur Soteriologie der Pastoralbriefe* (Tit 3, 4—7; 2 Tim 1, 9—11; Tit 2, 11—14) (ZwTh XLVII 57—88): Vgl. BZ I 221. Exegese der drei Stellen. K. findet die objektiven Faktoren der Erlösung viel mehr betont als die subjektiven.

**Schlatter, A.,** *Erläuterungen zum NT. IX. Teil: Die Briefe an Tim und Tit ausgel. für Bibelleser* (221. Calw u. Stuttg., Vereinsbuchh. *M* 1.50).

**Chamberlain, J. S. F.,** *The Epistle to the Hebrews* (92. Ld., Johnson. 2 *s*): Nach ExpT XV 378: „There was a letter written, not to Christians probably, but to Jews, yet probably by St Paul or some well-known apostle. This letter got into the hands of some unknown person, who annotated it before reading it to his own Church. His annotations were Christian, his Church was (at least partly) Gentile. So we have a fine mixture."

*Albani, J., Hebr 5, 11—6, 8. Ein Wort zur Verfasserschaft Apollos* (ZwTh XLVII 88—93): Will durch Vergleich mit 1 Kor 3, 1—9 die Apollos-hypothese stützen. Hebr sei an die Korinther gerichtet.

**Lichtenstein, J.,** *Kommentar zum NT. Briefe Jacobi, Petri, Johannis und die Offb Johannis.* [In hebr. Sprache.] (64. Lp., Evang.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel. *M* —.50).

*Haydn, H. M., Three Conceptions of the christian Life.* A study in the Epistles of James, I Peter, and I John (BW XXIII 16—23): Findet bei Jak, 1 Petr und 1 Jo eine steigernde Vertiefung des Christusbildes. Doch ergänzen sie sich gegenseitig.

**Parry, J.,** *Discussion of the general Epistle of St James* (100. Ld., Clay. 5 *s*): Hält an der Abfassung durch Jakobus fest. Der Brief ist nicht vom judenchristlichen Standpunkt aus geschrieben; die Gesetzesfrage ist bereits erledigt. Die Abfassungszeit fällt in die sechziger Jahre. Vgl. E. Schürer, ThLz XXIX 281 f.

**Grafe,** *Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums* (s. o. S. 220): Datiert Jak ungefähr in 2. oder 3. Jahrzehnt des 2. Jahrh.

*Weifs, B., Der Jakobusbrief und die neuere Kritik* (NkZ XV 391—422 423—439; auch separat: 50. Lp., Deichert. *M* 1.—): Eine Verteidigung der traditionellen Anschauungen über Jak gegen das vorgenannte Buch Grafes.

**Peploe, H. W. W.,** *Remarkable Lettres of St. James* (V u. 100. Ld. 1903, Clay & S. 5 *s*).

**Cullen, E. H.,** *Teaching of James. Studies in ethics of Epistle of James* (256. Ld., Stockwell. 3 *s*).

*Nestle, E., Abraham, the Friend of God* (ExpT XV 46 f): Zu Jak 2, 23. G.

*Kirn, Noch einmal Jakobus 4, 5* (StKr 1904, 593—604): Nennt K. Könnecke (1896) und J. J. Wetstein (1730) als frühere Vertreter seiner Konjektur (s. o. S. 220) und begründet dieselbe neuerdings.

*Barns, T., The catholic Epistles of Themsion: a study in 1 and 2 Peter 1* (Exp VIII 40—62; IX 369—393): Betrachtet die beiden Briefe als Produkte der montanistischen Bewegung.

*Falconer, R. A., A Prophet of the New Israel. A study in the first epistle of Peter* (ExpT XV 259—263): In 1 Petr wird noch im jüdischen Prophetengeist heidnischen Lesern das Christentum gepredigt.

*Findlay, G., Studies in the first Epistle of John* (Exp IX 36—46 226—240): Vgl. oben S. 220. 3. The Old and New Commandment im Anschluſs an 2, 7—11.

*Mayor, J. B., Notes on the Text of the Epistle of Jude* (Exp IX 450—460): Verbesserungsvorschläge zu V. 1, 5, 19, 22 f.

*Kellett, E. E., Note on Jude 5* (ExpT XV 381): Behandelt die Variante Ἰησοῦς statt κύριος, wobei Josue gemeint sei.

*Mayor, J. B.,* Φθινοπωρινός (Exp IX 98—104): Untersuchung über die in diesem Worte (Jud 12) angedeutete Jahreszeit.

**Weiſs, J.,** *Die Offenbarung des Johannes.* Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte (Forsch. zur Relig. und Lit. des A u. NT 3: III u. 164. Gött., Vandenhoeck. *M* 4.80): Ein Redaktor aus der Zeit Domitians, des zweiten Nero, hat „im Gefühl der 12. Stunde“ alte Weissagungen, die er in der Gegenwart in Erfüllung gehen sah, mitgeteilt. Er kompilierte zu diesem Zwecke eine alte und echte Jo-Apk, die der Apostel in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre verfaſst hatte, mit einer jüdischen Apk, die gleichfalls eine literarische Einheit bildete und etwa im J. 70 entstanden war. In der Rekonstruktion der beiden Apokalypsen gewährt W. dem subjektiven „Empfinden“ weiten Spielraum. Als Maſsstab für die Herausschälung der Jo-Apk benutzt er die eschatologische Rede Jesu. Die Jo-Briefe versetzt W. in die Zeit zwischen der alten Jo-Apk und ihrer Neubearbeitung. Daſs diese Neubearbeitung noch zu Lebzeiten des greisen Jo erfolgte, erkennt W. nicht als stichhaltige Instanz gegen seine Hypothese. Überhaupt glaubt er, daſs seine aus „Nachempfindung entstandene Rekonstruktion nicht durch einzelne Einwendungen, sondern nur durch eine geschlossene Gesamtauffassung“ widerlegt werden kann.

**Michael, J. O.,** *Die Gottesherrschaft als leitender Grundgedanke in der Offb St Johannis.* Ein Beitrag zum Verständnis derselben (74. Lp., Jansa. *M* 1.—): Wie es theokratische Psalmen gibt (bes. 91—100), so sei auch die ideale Theokratie, „bei der Gott als Herrscher sich erweisen will auf dem ganzen Gebiet des Lebens“, die leitende Idee der Apk. Das sucht M. zuerst an den beiden Schluſskapiteln und dann auch an den übrigen Visionen zu erweisen. Die Anmerkungen am Schlusse begründen einzelne Thesen der mehr populär geschriebenen Abhandlung noch näher.

*Graſs, K. K., Grundriſs der Offenbarung Johannis* (Mitt. u. Nachr. für die evang. Kirche in Ruſsl. 1904, 1—23).

**Holden, G. F.,** *Lectures on the Revelation of St. John the Divine* (Ld., Rees. 6 *s*).

**Keller, B.,** *Die Offenbarung des Johannes für bibelforschende Christen erklärt* (Das prophetische Wort. Die Weissagungsbücher der Hl. Schrift erklärt von B. Keller. II: VIII u. 427. Dresden und Lp., Richter).

**Reymond, A.,** *L'apocalypse I Chap. 1—14* (VIII u. 376. Lausanne, Bridel. *Fr* 4.50).

*Ramsay, W. M., The Lettres to the seven Churches of Asia* (Exp IX 20—35 81—97 161—173 321—331 401—422): 1. The seven churches represent groups. 2. Origin of the seven groups of churches. 3. The lettres adress single churches. 4. Authority of the writer of the seven lettres. 5. Pagan converts in the early church. 6. Relation of the christian books to contemporary thought and language. 7. Symbolism of the seven lettres; its meaning. 8/9. The lettres to the church in Ephesus. 10. Peroration of the Ephesian letter.

*Chapman, The seven Churches of Asia* (Exp 257—263): Hält Ramsay gegenüber eine selbständige Existenz der Briefe für wahrscheinlich. Die Ordnung sei die, in der Jo die Gemeinden besuchte und ein Bote sie erreichte. ***Ramsay*** repliziert 263—265 hierauf.

**Röschmann, P. J.**, *Philadelphia und Laodicea. Offb 3, 7—22.* Nachgeschriebenes aus Bibelstunden (1897/98) (XVI u. 206 mit Bildnis. Dinglingen, St. Johannis-Druckerei. *M* 1.—).

*Die Entstehung der Zahl 666* (ZntW V 84—88): I. ***E. Vischer*** repliziert neuerdings auf P. Corssens Bemerkung gegen ihn (s. o. S. 220); die Zahl könne doch anders als durch Berechnung von Buchstabenwerten eines Namens gewonnen sein. — II. ***P. Corssen*** läfst das nicht gelten und verweist auf eine poetische Inschrift, wo von einem Namen die Rede ist, „οὗ ἐστι ἡ ψῆφος τξε'".

***Hrozný, F.***, *Zur Höllenfahrt der Ištar* (Wiener Zeitschr. f. K. des Morgenl. XVII 323—336): Ištar ist sumerischer Herkunft: iš + tar (har[a]). Aṣêšunamir, der froschgestaltige Bote Êas, soll eine interessante Parallele finden in Apk 16, 12ff. G.

***White, N. J. D.***, *The Testimony of Jesus is the Spirit of Profecy (Apoc. 19, 10)* (Exp IX 266—274): Allgemeine Verarbeitung dieser These.

## δ) Ntl Apokryphen.

**Klostermann, E.**, *Apocrypha. II. Evangelien herausgeg.* (Kleine Texte f. theol. Vorlesungen und Übungen, herausgeg. von H. Lietzmann. Nr 8: 18. Bonn, Marcus u. Weber. *M* —.40).

**Rouvanet, A.**, *Étude exégétique et critique de l'évangile des Hebreux* (Thèse) (108. Cahors, Coueslant).

***Revillout, E.***, *L'Évangile de XII apôtres, récemment découvert* (Rb N. S. I 167—187 321—355): Behandelt das Ev des fast ganz orthodoxen Apokryphons in seinem Zusammenhang mit Gamaliel und bespricht die einzelnen bekannt gewordenen Partien.

**Grenfell, B. P.**, und **Hunt, A. S.**, *Catalogue général des Antiquités Égypt. du Musée du Caire. Greek Papyri* (VIII u. 116. Oxford 1903): Im Wortlaute werden geboten Nr 10 735: ein nichtkanonisches Ev-Fragment, Nr 10 736: ein Fragment der Korrespondenz zwischen Christus und Abgarus, Nr 10 696: ein christliches Gebet mit den Anfängen des Lk-, Mt- und Jo-Ev (vgl. Arch. f. Papyrusf. III 119). G.

***Deifsmann, A.***, *Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo* (Arch. f. Religionswiss. VII 387—392): Lehnt es ab, in Nr 10 735 die Reste eines unkanonischen Ev zu sehen. G.

**Donchoo, J., de Q.-**, *Apocryphal and Legendary Life of Christ* (Ld. 1903, Macmillan. 10 *s* 6 *d*).

***West, A.***, *The Ox and Ass Legend of the Nativity* (Contemp. Rev. 1903 déc. 873—884).

**Conrady, L.**, *Die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr von dort in den apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu* (StKr 1904, 176—220): Sieht auch in den Berichten: Evang. Thomae lat. c. 1—3, Pseudomatthaei evang. c. 17, 2—25 und Evang. inf. salv. arab. c. 9—35 (ursprünglich Schlufs des Protevangeliums?) wieder (vgl. BZ I 436) mythologischen und zwar grofsenteils erotischen Hintergrund.

**Lewis, A. S.**, *Acta mythologica Apostolorum*, transcribed from an Arabic Ms in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss in the Convent of St Catherine, on Mount Sinai. With two Legends from a Vatican Ms by Prof. Ignazio Guidi, and an Appendix of Syriac Palimpsest Fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30 (Horae semiticae III: VIII u. 228. Ld., Clay. 12 *s* 6 *d*): Textabdruck. G.

**Lewis, A. S.**, *The mythological Acts of the Apostles*, translated from an Arabic Ms etc. With a Translation of the Palimpsest Fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30 (Horae semiticae IV: XLVI u. 265. 6*s*): Die arabische Übersetzung stammt aus dem Koptischen. G.

*Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel* (NkZ XV 486—498 569—580): Vgl. BZ I 436; II 221. 7. Bartholomäus. 8. Matthäus. 9. Simon und Judas. 10. Jakobus Alphäi, Jakobus der Bruder des Herrn und Matthias. 11. Die Apostelschüler: Barnabas, Markus, Lukas, Timotheus und Titus.

**Schmidt, C.**, *Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs Nr 1 herausgeg. Übersetzung, Untersuchungen und kopt. Text.* (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung II.) (Textband: VIII u. 240. Tafelband: 2°. XII u. 40 Lichtdrucke. Lp., Hinrichs. In vierfacher Ausstattung, *M* 36—42): Sehr sorgfältige Ausgabe von ca 2000 Papyrusfragmenten, die alle erst zu sichten und zu ordnen waren. In den historisch-kritischen Untersuchungen wird die Abfassungszeit auf ca 180 festgelegt. S. sieht die Akten unter Zustimmung A. Harnacks (ThLz XXIX 323) an „als ein besonders deutliches und reichhaltiges Dokument des asiatischen populären Christentums in der Endzeit Mark Aurels und z. Z. des Commodus". Literarisch sind sie ein frei erfundener Roman.

*Goodspeed, E. J., The Epistle of Pelagia* (AmJsemL XX 95—108): Abdruck des Textes aus Mss des British Museum. Die äthiopische Überlieferung bringt Pelagia in Zusammenhang mit Paulus und dem Löwen (Ausgestaltung von 1 Kor 15, 32 und 2 Tim 4, 17); gehört nach G. am ehesten zu den Acta Pauli. G.

*Tamilia, D., Acta Thomae apocrypha* (Rendic. d. R. Accad. d. L. Rom. XII [1903] 385—408).

München, Juli 1904. **J. Sickenberger.**

---

# Mitteilungen und Nachrichten.

Als **Preisaufgabe,** vor dem 1. Januar 1905 zu beantworten, stellt die Teylarsche theologische Gesellschaft zu Haarlem das Thema: Eine Abhandlung über die Entstehung der jüdischen Synagoge und ihre Geschichte bis zur Zeit von Akiba (nach Schweiz. theol. Zeitschr. XXI 122). — Preisaufgabe der theol. Fakultät in München: Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — Preisaufgabe der ev.-theol. Fakultät in Bonn: Das Verhältnis des Dt zu 2 Rg 22 und zur Prophetie Jeremias. (Köln. Volksz. 1904, Nr 639.)

**Jahresversammlung der Society of Biblical Literature and Exegesis,** Columbia-Universität New York, 31. Dez. 1903: Gottheil, G. H., sprach über: Beispiele altjüdischer Bibelkritik. — Bacon, B. W.: weder Johannes der Apostel noch der Presbyter seien je in Ephesus gewesen (gegen Harnack und Bousset). — Foot, T. C., Arbeit: Professor Zapletal über das Ephod. — Haupt, P., Der mosaische Kern des Lobgesanges Mose, Ex 15 (die ersten zwei Zeilen). — Ders., 1, Empörung Serubabels: er fiel von den Persern ab, wurde wieder unterworfen und hingerichtet. Zach 6 und Ps 110 enthalten Anspielungen hierauf. — Das arme weise Kind Sir 4, 13. — Briggs, C. A., Anwendung der Logia des Matthäus im Mk-Ev. Erstere enthielten keine Gleichnisse und waren auf hebräisch geschrieben, da Hebräisch damals die Sprache der Religion und Literatur war. Auch Mk war ursprünglich hebräisch geschrieben. — Jastrow, M., Die Eingangszeiten der babyl. Schöpfungsgeschichte: Drei Hauptgestalten

mit den Hauptbegriffen: apsu, mumma, tiamat (= tohu, vohu, tehom) in Erida, Nippur, Babel. — Harper, W. K., Strophischer Aufbau Os 4, 1—7, 7. — Montgomery, J. A., Über Namen Samerio und über einige Wörter bei Amos. — Peritz, J., Kritik über Erklärungen von Moore, Budde, Nowack zu Idc 7, 5ff (zwei Arten des Trinkens). — Wright, T. F., Jos 6, 25 müssen Menschenopfer gemeint sein. — Torrez, C. C., Lk 1, 39 למדינת יהודה = nach der Provinz Juda; πολις mifsverstanden u. a.

**Der 14. Orientalistenkongrefs** soll im April 1905 (wahrscheinlich vom 19.—27.) in Algier abgehalten werden.

Eine **Société française des fouilles archéologiques** hat sich in Paris gebildet, um nach dem Vorbilde von Deutschland, England und Amerika private Mittel für Ausgrabungen zu gewinnen. Am 5. Mai 1904 erschien das erste Bulletin (Or Lz VII 200).

A. S. Lewis und M. D. Gibson haben der theol. Fakultät der Universität Heidelberg eine auf 250 Glasplatten photographierte Wiedergabe des von ihnen entdeckten syrischen Ev-Kodex aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai zum Geschenk gemacht (Deutsche Lz 1904, Nr 21, 1292 f).

**Personalien.** † 25. März Dr K. Bredenkamp, Prof. der atl Exegese an der Universität Kiel. — † 12. Mai P. Chapuis, Prof. der ntl Exegese in Lausanne (s. o. S. 425). — † 20. Mai Dr W. Volck, o. Prof. f. atl Exegese an der Universität Rostock. — Papst Pius X. errichtete an der päpstlichen Lehranstalt S. Apollinare in Rom einen Lehrstuhl für biblische Exegese und berief den Lektor P. M. Hetzenauer O. Cap. in Innsbruck auf denselben. — Der Privatdozent für atl Exegese an der Universität Erlangen Dr J. Köberle ist als o. Prof. an Stelle des † W. Volck nach Rostock berufen worden. — Privatdozent f. Assyriologie und alte Geschichte an der Universität Berlin Dr H. Winckler ist zum a. o. Prof. ernannt worden. — A. o. Prof. Lic. E. von Dobschütz in Jena wurde als o. Prof. für ntl Exegese (als Nachfolger H. Holtzmanns) in die evang.-theol. Fakultät der Universität Strafsburg berufen. — Religionslehrer und Oberlehrer Dr Alfons Schulz ist zum a. o. Prof. für biblische Exegese an der theol. Fakultät des Lyzeums in Braunsberg ernannt worden. — Privatdozent Prof. Lic. A. Meyer in Bern wurde zum o. Prof. für ntl Exegese an der evang.-theol. Fakultät der Universität Zürich ernannt.

# Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von cand. theol. P. Fellerer.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.


Abbott 206* 207 424 434
Abû Zakarjâ 91
Achelis 419
Adams G. 302
Adams J. 111
Adler E. 321
Adler N. 312
Ahlberg 417
Albani 439
Alcock 109
Allen G. 209
Allen J. C. 421
Allen W. 214
Allison 109
Amandolini 107
Andersen 417
Andersson 112
André 335
Arb-Arétas 205
Archinard 423
Armstrong 430
Arndt 415
Arnold H. 201
Arnold M. 87
Aubert 318
Auchinclass 334
Azibert 199 430

Bacher 310*
Bachmann 425
Bacon B. W. 434
Bacuez 421
Bähler 415
Bahnsen 438
Baldensperger 216
Baljon 437
Ballentine 86
Balmforth 316
Banks E. 99
Banks L. 329
Baentsch 81 101 107 330
Bardenhewer 83
Barnabé d'Alsace 309 418
Barnes 302
Barnicott 323
Barns 440
Barth F. 204 207
Barth J. 91* 311* 313
Bartlet 219
Barton 99 422
Bates 86
Batiffol 208 417 423 429 437
Baudissin 318
Bauer 88 420
Baumann 112 334
Baumstark 420 421
Baynes 100
Bean 210
Beardslee 108 310
Bechtel 88
Beeby 208
Beecher 306
Behaghel 86
Behrens 93
Bellanger 304
Belser 216
Belsheim 436
Bennett 306(!) 330
Bensow 201
Bergström 82 438
Berkowicz 233
Berliner 91 92
Bernard 202 424 427
Bernardin 418
Berry 92 97 108
Betteridge 335
Bettex 82
Betz 84
Bevan A. 111
Bevan G. 306 321
Bewer 425
Beyer 424 436
Bezold 101* 318 320 328
Biedenkapp 101
Biedermann 84
Billot 82 303
Bissing 100
Blacha 304
Black 81
Blake 309
Blakiston 215
Blaſs 198 414
Blau 86 311 314
Blondel 303
Blondiau 431
Bludau 200 421 437
Böhme 332
Boehmer 93 101 205 320 325 333* 426
Bohn 320
Bois 427
Bolland 436
Bonaccorsi 213 427 431
Bond 89
Bonfante 104
Bonney 107
Bonus 414
Boscawen 321
Bossert 202
Bosworth 217
Bourdais 86
Bousset 198 203* 307 422*
Bouvier 212
Bowman 413
Box 221
Boyd 108*
Brandt 201
Breest 82
Bren 217
Brewer 310
Bricout 212 429 431
Briggs 213 312 422
Broadus 415
Brockelmann 91 311 313
Brown 312
Brucker 105 306
Brückner 217
Bruders 416
Brugi 327
Brun 211
Brunetti 424
Brüning 439
Bruston 99 100 211 322** 437
Brychta 435
Buber 310
Buchholz 326
Büchler 93
Buckner 89
Budde 97 101
Budge 321
Bugge 202 211
Bühlmayer 216
Bullard 436
Bullinger 331
Burbridge 432
Burgess 305
Burkitt 200 201 419 421
Burney 95
Burr 317
Burrell 303 437
Buttz 307
Byland 94

Cady 88
Caird 217
Calès 315
Calice 107
Calmes 434
Calvijn 334
Calvin 84
Cameron E. 215
Cameron G. 106
Camuset 432
Candee 326
Canton 305
Caraccio 417
Carpenter J. 87
Carpenter W. 219
Carr 216 309 424
Caspari 101
Cassel 312
Cassels 206
Cereseto 317
Ceulemans 218
Chajes 92
Chamberlain H. S. 209
Chamberlain J. S F. 439
Chambers 87
Chapman 441
Chapuis 203 207 425
Charles 335
Chauvin 107 424
Chavannes 82 108 431
Cheever 209
Cheikho 306
Cheney 438
Cheyne 81 94 95 101 317* 321
Chollet 210
Chriestlieb 101
Cigoi 208
Cladder 219
Clark 434

Cleemput . . 84
Clemen . . . 413
Cobern . . . 111
Cohn . . . . 105
Collin . . . . 303
Collins . . . 436
Cöln . . . . 326
Compagnon . 215 435
Condamin . . 334*
Conder . . 95 329
Congreve . . 427
Conrady . . 441
Conybeare . 420
Cook 321 322 327
Cooke . . . 99
Coquelin . . 428
Cornill . . . 110
Cornu . . . . 90
Corrance . . 428
Corssen . 220 441
Couard 221 335 442
Craig . . . . 319
Crampon . . 86
Crawford . . 325
Creighton . . 323
Cremer . . . 433
Crum . . . . 415
Cullen E. H. 439
Cullen H. . . 209
Cullen J. . . 325
Currell . . . 330
Curry . . . . 303
Curtis E. . . 318
Curtis W. . . 318
Curtiss 96* 97 318*
Cusin . . . . 427

Dahle . . . . 303
Dahse . . . 325
Daiches . . 98 328
Damman . . 219
Darling . . . 437
Darlow . . 305(!)
Davidson A. 333
Davidson W. 328
Davies . 91 94 309 331
Davis E. . . 199
Davis J. . . . 330
Davis N. K. . 422
Davis T. . . 87
Day . . . . . 106
Deifsmann 93 200 214 441
Dekker . . . 335
Delatouche . 433
Delépine . . 88
Delitzsch 101* 325
Demans . . . 306
Denk . . . . 420
Denney . . . 426
Deschamps . 88
Descy . . . . 432
Dickey . . 200
Diekamp . . 420
Diettrich . . 101
Dijkema . . 333
Dittmar . . . 198
Dobschütz . 204
Dollmayr . . 94
Donchoo . . 441
Dondero . . 302
Doreau . . . 220
Dorée . . . 210
Dörr . . . 87 307
Douglas . 111 334
Doutté . . . 323
Draheim . . 435
Dressaire 205 309 418
Drews . . . 419
Drexler . . . 328
Driver . . 94 312 316 328
Drummond . 434
Dubois . . . 430
Duckworth . 88
Duff . . . . 89
Dumert . . . 307
Duncan . . . 322
Dunin-Borkowski . . 206
Dunlop . . . 209
Durand . . . 218
Durand-Gaselin . . 111
Duret . . . . 433

Ebbinge Wubben . . . . 316
Ebstein . 204 417
Ecker . . . . 86
Eerdmans . . 320
Efreb-Kador 207
Eibach . . . 326
Ekmann . . 415
Elis . . . . . 305
Ember . . . 91
Emerson . . 95
Emin . . . . 326
Emonet . . . 430
Endemann . 424
Engelbrecht . 206
Engelkemper 90
English . . . 108
Eppenstein 91 311*
Erbt . . . . 106
Ermoni 100 204 307 317
Ernst . . . . 200
Esser . . . . 429
Eth é . . . . 201
Evans . . . 84
Eyragues . . 331

Fairweather . 89
Falb . . . . 101
Färber . . . 321
Faerden . . 90
Falconer . . 440
Farmer . . . 220
Farrar . 207* 422
Felder . . . 417
Fenton . . . 85*
Férotin . . . 88
Feuchtwang 326
Fiebig 200 201 426 427
Findlay 84 220 440
Fink . . . . 100
Finot . . . . 428
Firth . . . . 427
Fischer . . . 331
Flemming . . 419
Floeckner . 102
Flournoy . . 212
Fonck 209 213 430
Fonsegrive . 307
Fontaine 212* 303 307* 429 430* 437
Förster . . . 112
Foster . . . 210
Fotheringham 209
Fracassini . 426
Fränkel . . . 311
Freimann . . 311
Frémont 319(!) 428*
Frey . . . . 218
Friedländer J. 311
Friedländer M. 203 331
Fries . . . 106 325
Frohnmeyer . 88
Frola . . . . 438
Fryer . . . . 423
Fullerton . . 432
Fulliquet . . 308
Funcke . . . 413
Funk . . . . 420
Furrer . . . 422

G. . . . . 335
Gabrieli . . . 421
Gaffre . . . . 423
Gall . 92 107 313
Gallée . . . 315
Galliner . . . 314
Ganzfried . . 313
Gardner . . 413
Gasser . 102 333
Gatt . . . . 309*
Gaucher . . 304
Gaudeau . . 429
Gaveau . . . 424
Gayraud . 210 212 213 429
Gazagnol . . 307
Geffken . . . 416
Gennrich . . 87
Germer-Durand 88 309 322
Geyser . . . 102
Ghazaui . . . 418
Gibbins . . . 219
Giesebrecht 89 102 319
Gietmann . . 82
Gillie . . . . 211
Gillis . . . . 417
Gilmore . . . 333
Ginsburg . . 313
Ginsburger . 94
Girdlestone . 95
Girerd . . . 303
Glaser . . 92 100
Glück . . . . 91
Goblet d'Alviella . . . 416
Godbey . . . 87
Godet . . . . 216*
Goguel . . . 421
Gold . . . . 89
Goldschmied 102
Goldziher 206 321(!) 421
Gondal . . 435
Gonzalez . . 91
Goodspeed 218 220 415 442
Gordon A. . 334
Gordon E. . 333
Gorla . . . 423
Göttler . . . 210
Goetz K. G. . 417
Götz W. . . 436
Goudge . . . 218
Gough . . . 86
Grafe . . 220 439
Grammatica . 308
Grannan . . 303
Grafs . . 207 440
Gray A. . . 88
Gray G. . . . 107
Gray J. . . 302
Greenbough 210
Greene . . . 333
Gregory . 303 413 422
Grenfell 85 221 441
Gressmann . 323
Grimm C. . . 200
Grimm K. . . 110
Grimme 91 97 102 104 109**
Grimmert . . 211
Grisar . . . 88
Grundl . . . 201
Grünert . . 85
Grünhut . 108 311
Güdemann 203 417
Guérinot . . 312
Guidi . . 112 304
Gunkel . 102 109 207 330 332 338*
Gunning . . 438
Gunzburg . . 329
Guthe . . . . 320
Gutjahr 419 431 438
Guttmacher . 89
Guyo . . 205 418
Gwilliam . 200 216

Haas . . . . 306
Halévy 90* 98 105 108 112* 207 212 313 321 328 330 333 335
Hall A. . . . 84
Hall W. . . . 306
Hamer . . . 432
Handmann . 424
Hanewinkel . 87
Hannus . . . 102
Hansen . . . 303
Harnack . 85 426 f 430 442
Harper J. . . 423
Harper R. . 327*
Harper W. 327 335
Hart . . . 94 110
Hartung . . 421
Hastings . 81 89
Haupt 102 111 438
Hauschildt . 204
Haufsleiter 206 215 425
Hawkins . 215 433
Haydn . . . 439
Headlam . . 110
Hehn . . . 96 307
Heinrici . . . 315
Heitmüller 89 217 415 436
Henderson 422 426
Henley . . . 85
Hennecke . 220
Henson . . . 424
Herbst . . . 334
Herford . . . 417
Herkenne . . 331
Herklotz . . 107
Herner . . . 202
Herrmann . 425
Herzog . . . 425
Hetzenauer . 413
Heuver . . . 211
Heyn . . . . 102

Heyse . . . 211
Hilaire . . . 99
Hilaire de Barenton . . 212
Hildesheimer 311
Hilgenberg . 102
Hilgenfeld 211 424 433*
Hilprecht . 88 99
Hirsch J. . . 326
Hirsch M. . 94
Hirschfeld 310 313
Hitchcock . 434
Hjelt . . . . 198
Hoben . . . 208
Hoffmann . . 311
Hoffmann G. 221
Hoffmann H. 218
Hoffmann J. 204
Hoffmann R. A. 432
Höhne . . 82 380
Holden . . . 440
Hollmann 422 437 439
Holmes . . . 208
Holtey-Weber 426
Holtzmann H. 84 202 204 207 415 418 434
Holtzmann J. 314
Holtzmann O. 417
Holzhey . . 312
Holzinger . . 107
Hommel . . 101
Hoennicke 217 (!) 220
Hoonacker . 109
Hooper . . . 427
Hoppe . . . 328
Horn . . . . 216
Hornburg . . 102
Hoernle . . . 218
Horowitz . . 311
Hoskins . . 96
Hoss . . . . 217
Houghton . . 96
Hovey . . . 333
Howlett . 106 434
Hrozný 99 319 441
Hübener . . 102
Hummelauer 105 306
Hunger . . . 100
Hunt . 85 221 441
Hunzinger . 82
Hurlburt . . 108
Hüsing . . . 98
Hyvernat . . 314

Innitzer . . . 438
Irons . . . . 332
Irwin . . . . 316
Iskraut . . . 86

Jackson . 98 425
Jacob . . . 309
Jacoby A. . 203
Jacoby G. . 334
Jäger A. . . 110
Jäger L. . . 316
James . . . 414
Jannaris . . 206*
Jastrow . . 96 318
Jaussen . . . 100
Jedlicska . . 328
Jehle . . . . 422
Jellinghaus . 218
Jentsch . . . 326
Jephet ben 'Alî . . . . 91
Jeremias A. . 101 102 325
Jeremias J. 104* 328
John . . . . 85
Johns 101 102 326
Johnson H. . 211
Johnson Th 218
Jona . . . . 97
Jones E. G. . 210
Jones J. D. . 435
Jonge . . . . 423
Joüon 92 110* 413
Jülicher . . 416
Juncker . . 437

Kahan . . . 200
Kähler 87 218 304 316
Kalthoff 416 422*
Kamshoff . . 217
Kappstein . . 211
Kasteren . 82* 83 433
Kattenbusch 202
Kaufmann . 334
Kauffmann . 201
Kautzsch . 95 220 305 312
Kayserling . 313
Keane . . . 92
Keep . . . . 324
Keicher . . . 109
Keller . . . 440
Kellett . 437 440
Kelso . . . . 108
Kennedy . 91 437 438
Kent . . . . 105
Kerswill . 108 320
King E. . 110 332
King G. A. . 432
King H. . . 87
Kinzler . . . 202
Kipp . . . . 426
Kippenberger 102
Kirchbach . 424
Kirchner 207 424
Kirn . . 220 439
Kittel . . 101* 103
Klausner . . 417
Klein . . 200 425
Klöpper . 438 439
Kloſs . . . . 105
Klostermann 87 441
Knabenbauer 429 432
Knieschke 101 317
Knopf 81 198 214
Knowling . . 208
Köberle . . . 102
Kohler . . . 327
Köhler L. . . 100
Köhler W. 81 198
König E. . 95* 96 98 100 102 105 317 333 334
König X. . . 95
Koetschau . 83
Kramer . . . 103
Krauſs . . 112 205
Kreyher . 209 424
Kroening . . 432
Kropatschek 84
Krüger 81 198 204
Krukenberg . 219
Küchler . 326 327
Kugler . . . 103
Künnle . . . 328
Kunstmann . 87
Kunze . . . 434
Kyle . . . . 96

L. S. . . . . 89
Lacroix . . . 426
Ladeuze 433 438
Lagrange 96 97 105 306 317 322 329 418 429
Lake . . 200 414
Lambert J. . 202
Lambert M. 92* 109
Lambert W. 108 306
Landauer . . 311
Lang . . . . 326
Lange . . . 334
Langner . . 94
Larfeld . . . 326
Lasson . . . 103
Latrille . . . 218
Lattes . . . 97
Laur . . 110 334
Lauterbach . 94
Lechler . . . 209
Leduc . . . 430
Lee . . . . . 329
Leeper . 205 309*
Lefébure . . 100
Legeay 89 90 210
Lehmann . 98 103
Leimdörfer . 103
Leipoldt . . 199
Lémann . . . 434
Lepin . 424 431 f
Lepsius . 95 316*
Lévi . . . 93 316
Levy L. . . 91
Levy S. . . 90
Lewis A. S. 441 442
Lewis F. W. 435
Lewis H. . . 334
Lichtenstein 439
Lidzbarski 92 96 99 322
Lienhard . . 208
Liese . . . . 423
Limbach . . 87
Lincke . 110 423
Lindelöf . . 311
Lindl . . 320 326
Lippelt . . . 198
Lippert . . . 105
Little . . . . 323
Littmann . . 313
Lobstein . . 437
Lochmann . 209
Lock . . . . 219
Lods . . . 103 326
Lohmann . . 335
Löhr . . . . 103
Loisy 82 105 210* 212* 215 306 316 (= A. L.) 328 427—430 433
Lombard . . 217
Longsides . 95
Loosley . . . 414
Lotichius . . 105
Lott . . . . 307
Lovanien . . 427
Lovett . . . 306
Löw . . . . 311
Löwen . . . 414
Luchini . . . 103
Lugtigheid . 334
Lukas . . . 103
Luther . . . 326

Maas . . . . 422
Macalister 99 322* 329
Mac Comb . 425
M'Connell . . 422
McFadyen . 95
McGarvey . 436
Maclagan . . 309
Macloskie . . 435
MPheeters 86 106 303 335
Macphie . . 88
Mader . 324 326
Magnani Seconda . . . 328
Mahler . . 320
Maignen 213 307(!)
Malcolm . . 86
Manfredi . . 99
Maréchaux . 415
Margoliouth 93
Mari . . . . 105
Mariano . . 430
Marmier . 99 321
Marti . . . . 335
Martin C. . . 333
Martin F. 105 319
Martini . . . 86
Mastermann 88* 99 309*
Matheson . . 309
Mathieu . . 97
Matthes . . 94 320
Matthieu . 97 319
Mattiussi . 82 428
Maury . . . 428
Mayor . . . 440
Mead . . . . 208
Means . . . 217
Meignan . . 110
Meillet . . . 415
Meinhold . 96 111
Meifsner . 92 107
Mémain . . . 335
Mendos dos Remedios . 313
Ménégoz 211 429
Menzies . . . 111
Mercati . 419 420
Merisi . . . 303
Merklen . . 429
Merle-Blanquis 89
Merle d'Aubigné . . . 217
Messerschmidt 98
Meyer A. 81 198 213
Meyer E. . 90 98
Meyer F. B. . 426
Meyer M. 217 437
Meyer S. . . 103
Michael . . . 440
Mignot . . . 307
Miketta . 107 329
Miller W. D. 427
Milligan . . 439
Minocchi 109* 332 428
Mittwoch . . 94

Moffatt 203 204 219
Möller . . 96 316
Molloy . . . 328
Mommert 205 322
Monchamp 213 430
Monnier . . 203
Monod L. . . 217
Monod M. . 216
Montefiore . 308
Montzka . . 90
Moon . . . . 85
Moor . . . . 335
Moore 86 218 413
Morgan . . . 204
Morin . . . . 310
Moule . . . 305
Moulton 200 414
Mouren . . . 210
Mühlau F. . 308
Mühlau J. . 315
Muirhead . . 426
Müller . . . 335
Müller D. . . 328
Müller E. . . 326
Müller M. . . 97
Müller R. . 84 308
Münz . . . . 103
Murillo . 324 428
Musil . . 321* 322
Myhrman . . 326

N. C. . . . . 428
N. L. . . . . 428
Nagel . . . 98
Nagl . . . . 330
Naville . . . 99
Navo . . . . 82
Nestle 85 86 91 93* 94 98 110 199* 200 201* 208 214* 215 219 221* 305 312 314 315 319 329 330 414* 435 439
Neteler . . . 108
Niebergall . 217
Nielsen . . . 319
Nikel 103 106 326
Nikolsky . . 330
Ninck . . . . 308
Nn . . . . . 214
Noesgen 208 426
Nogara . . . 423
Nowack . . 335

Oefele . . . 423
Oger . . . . 212
Oldham . . . 210
Oltramare . . 86
Oppert G. . . 98
Oppert J. . . 103*
Orano . . . 326
Ording . . . 434
Orelli . . . . 316
Orr . . . . . 89
Osborn . . . 212
Osgood . 213 424
Oesterley H. 315
Oesterley W. 323 329
Oettli . . . 95 97

Pallis . . . . 214
Palma, de la 424
Palmer . . . 220
Palmieri A. 84 (= A. P.) 305 307 (= A. P.)
Palmieri D. . 213*
Panel . . . . 208
Papageorgiu 335
Paradis . . 428
Parry . . . . 439
Pasanisi . . 428
Passy P. . . 437
Paterson . . 333
Paton . . 107 319
Patterson . . 105
Paul . . . 94 103
Paulus . . . 417
Peabody 207 303
Pègues . 212 429
Peiser . 99* 327
Peithmann . 84
Peloubet . . 89
Pelt . . . . . 323
Peploe . . . 439
Perles 93 111 310
Perraud . . . 428
Perry . . . . 332
Petit . . . 309
Pfleiderer 207 416
Philipps . . 221
Piacenza . . 88
Picavet . . . 437
Pick . . . . 220
Pinches . . . 326
Piras . . . 89
Planus . . . 209
Plummer . . 438
Polidori . 419 429
Pollard . . . 333
Porges . . 103
Porret . . . 87
Portalié . . . 429
Porter . . . 322
Portig . . . 303
Poynder . . 214
Poznański 91 311 314
Prášek . . . 98
Prat 82 213 307 330
Praetorius 91 313*
Preiswerk . . 111
Preuschen 205 308 424
Preuß . . . 311
Primose . . 202
Prince . 111 312
Pritchard . 331
Procksch . . 108
Proctor . . . 415
Prothero . . 332

Quénard . . 418
Quincy Donehoo 221

R. P. . . . . 320
Rademacher 202
Radermacher 330
Rahlfs . . . 315
Rambaud . . 210
Ramsay 97 421 440 441
Rattray . . . 309
Rau . . . . . 304
Rauschen . . 83
Ravi . . . . 89
Reid . . 435 437
Reimarus . . 103
Reinach 308 423
Reineck . . 216
Reinelt . . . 304
Reiner . . . 327
Reith . . . . 424
Rémi . . . . 428
René . . . . 416
Resch . . . 268
Revillout 221* 441
Reymond . . 440
Rhijn . . . . 219
Richardson . 332
Riggenbach . 419
Riggs . . . 424
Robertson A. T. 433
Robertson H. 205
Robertson J. 203
Robinson J. . 219
Robson . . . 111
Rodenbusch 215
Roe . . . . . 109
Rogers . . . 99
Romanelli . 311
Romanus . 428
Ronneburger 415
Rosadi . . . 424
Röschmann . 441
Rose . . . . 431
Rosenau . . 85
Rosenthal . 104
Ross D. M. . 425
Ross J. M. E. 425
Rossini . . . 211
Rost . . . . 94
Rotherham . 82
Rothstein 96 109
Rouvanet . . 441
Rowe . . . . 423
Roy . . . . . 111
Russel . . . 309
Ryle . . . . 318

S. L. . . . . 318
Sabatier . . 428
Sachsse 201 213 431
Sampey . . . 310
Sampson . . 220
Sanday . 205 212 414 426
Sanders . . . 83
Sargenton-Galichon . 308
Sarowy . . . 108
Sauter . . . 417
Savignac . . 96
Sawicki . . . 333
Sayce 89 98 320 328 329 334
Scerbo . . . 316
Schaefer A. . 412
Schanz M. . 304
Schanz P. 213 303 431
Scheftelowitz 331
Scheil . . . 328
Schell . . . 306
Schenck . . 89
Scherman . . 302
Schermann . 221
Schiaparelli . 323
Schiefer . . . 222
Schieler . . 104
Schill . . . . 106
Schinz . . . 84
Schlatter 424 439
Schlögl . . . 330*
Schmid B. . 304
Schmid C. . 216
Schmidt C. . 442
Schmidt G. . 104
Schmidt H. F. 424
Schmidt N. . 89
Schmidt P. W. 207 422
Schmidt W. . 104
Schmiedel 206 439
Schmiedl . . 314
Schneider . . 328
Schnorr . . . 86
Schorre . . . 327
Schorstein . 91
Schuhmacher 88
Schulte . . . 421
Schultheß . 305
Schultz H. . 427
Schultze E. . 305
Schultze V. . 199
Schulz 208 309 328
Schuré . . . 207
Schürer . 210 439
Schwartz E. 423
Schwartzkopff 104
Schwarz . . 201
Scotti . . . . 302
Segond . . . 86(!)
Selbie . . . 329
Selbst . . 227 332
Selby . . 209 427
Seligsohn 90 94 321
Sell . . 84 207 436
Sellin . . . . 99
Semeria . . 438
Sense . . . . 212
Shahan . . . 416
Shann . . . 214
Shaw . . 209 211
Shebbeare . 427
Sheraton 210 303 425
Shilleto . . . 214
Sickenberger 206
Silbermann . 94
Sillevis Smit 321
Simpson . . 214
Singer . 81 302
Smith D. 333 424 432
Smith G. . . 210
Smith H. . . 323
Smith H. G. . 436
Smith J. . . 310
Smith J. R. . 434
Smith R. . . 321
Smith W. 199 218
Snowden . . 423
Soden . . 85 308
Söderblom . 318
Softley . . . 316
Soldi-Colbert de Beaulieu . 324
Soltau 208 214 218
Somerville . 216
Souter . . . 412
South . . . . 432
Spiegelberg 107 320
Spitta . . . . 214
Spliedt . . . 309
Spoer . . . . 110
Stade . . . . 111
Stanton . . . 212
Staerk . . . 89
Steenkiste . 214
Steffens . . . 330
Steinführer . 309
Steinschneider 89

Stephany-Jürgensburg 110
Steuer . . . 112
Steuernagel . 91
Stevenson . 89
Steward . . 99
Stewart . . . 208
Stitt . . . . 98
Stober . . . 436
Stokoe . . 85 204
Stone . . . . 331
Stoofs . . . 105
Storck . . . 332
Strack . . 204
Straatfeild . 88
Stretton . . 211
Ströter . . 218
Stubbs . . . 209
Stutzenberger 90
Sulze . . . . 204
Swete . . 209 315 425
Sycz . . . . 83

Taaks . . . . 321
Tamilia . . . 442
Tänzer . . . 327
Taylor C. . . 110*
Taylor R. . . 97
Taylor S. . . 204
Taylor Th. . 204
Tennant . . 308
Terry . . . 86 100
Thackeray . 93*
Thatches . . 306
Theodor . . 310
Thieme . . . 104
Thimme . 305
Thirtle . . . 332
Thompson J. 333
Thompson R. 328
Thomsen . . 87
Thomson . . 325
Thumb . . . 84
Tiefenthal . 333
Tiele 106 307 318
Todd . . 319 322
Tonetti . . . 211
Torrey . . . 108
Trabaud . . 324
Traub . . . . 95
Trautzsch . . 217
Trench . 208 211
Trénel . . . 310
Trouillat . . 427
Turner . 200 420

Ubald d'Alençon 84
Ugolini . . . 314
Ulmer . . . 100
Ungnad . . 91 312
Urquhart . 86 309

Vacandard . 305
Valeton . . . 333
Van der Flier 96
Vautier . . . 307
Veeck . . . 104
Veldhuizen . 416
Venard . 199 433
Vernes . . . 310
Vetter 96 221 324
Vigouroux 85 88 302 421
Vincent . . . 322
Violet . . . . 85
Vischer . 220 441
Vogüé . . . 308
Volck . . . 89
Vollers . . . 91
Völter . . . 100
Volz . . . . 89
Vömel . . . 202
Vooys . . . 85
Vorberg G. . 425
Vorberg M. . 425
Vrede . . . . 310

Wace . . . . 87
Wachter . . 321
Wagner . . . 428
Wahl . . . . 104
Waitz . . 221 417
Walker . 107 219
Waller . . . 304
Warfield 97 111 212
Warring . . 328
Warschauer 216
Watson . . . 435
Weber A. . . 104
Weber F. . . 318
Weber W. . 219
Webster 108 423
Wegener . . 327
Weikert . 311 316
Weil . . . . 322
Weine . . . 96
Weinel . . . 426
Weifs B. 415 418 439
Weifs J. 81 198 214 415 440
Weifs K. . . 216
Weifs M. . . 314
Weifsbrodt . 201
Welker . . . 104
Wellhausen 214 322 432
Wells . . . . 202
Wendland . 203
Wente . . . 97
Wernle 218 422 437
Wertheimer 310
Wessely . 204
Westphal . 97 319
Wetzel . . . 216
Weyl . . . . 323
Whaling . . 89
Whately . . 423
White . 217 441
Whitelaw . . 95
Whittaker . 436
Whittley . . 202
Whyte . . . 217
Wiegand 218 434
Wiesinger . 201
Wildeboer 90 107
Wilkinson 430
Willrich . . 208
Wilms . . . 434
Wilson . 111 418
Winckler 98 100 107 321 327
Winkelmann 104
Winstedt . . 315
Winter . . . 83
Witte . . . 310
Witzmann . . 211
Wohlenberg G. 219
Wohlenberg P. 217
Wood . . . . 218
Worcester . 210
Wordsworth-Sanday . . 200
Wrede . 215 434
Wright A. . 199
Wright G. 324 414
Wright T. . 209
Wünsche 90 95 108 110 200 203 310 312 314 423 426*
Wurm A. . . 419

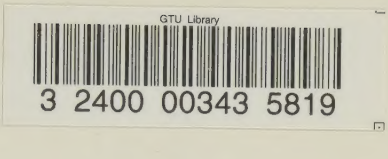
X. . . . . 307 313
Xanthopoulos 306

Y. . . . . 106
Yahuda . . . 92
Yarbro . . . 218
Young G. . . 335
Young R. . . 82

Zahn 209 219 415 418 420 436
Zanecchia . 82 88
Zapletal . 106 324
Zehnpfund . 327
Zenos . . . . 217
Ziese . . . . 308
Ziller . . . . 308
Zillessen 92 93 334
Zimmern . 96 104*
Zöckler . 319 327
Zomarides . 414
Zorell . . . . 104
Zurhellen . . 211
Zwolski . . . 306

Anonyme Publikationen 82* 84* 85* 94 99 109 207 211* 213* 214 215* 303 305 306* 307* 309 315 317 414 428 428(Voces catholicae) 434 (Un professeur de Grand Séminaire) 437

Druck von W. Drugulin in Leipzig




DATE DUE

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall